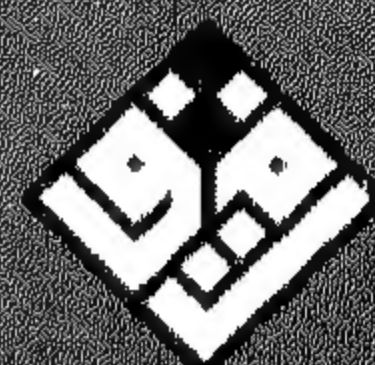


# التفكير السياسى والنظرية السياسية والمجتمع المدنى

المجلس  
الأعلى  
للثقافة



المشروع القومي للترجمة

تأليف: ستيقن ديلو  
ترجمة: ربيع وهبه  
مراجعة: علا أبو زيد



467



اهداءات ٢٠٠٤

المجلس الأعلى للثقافة  
القاهرة

المشروع القومي للترجمة

التفكير السياسى والنظرية السياسية

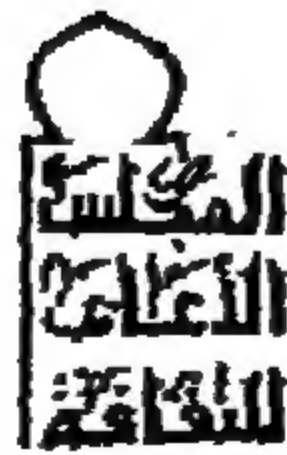
و

المجتمع المدنى

تأليف : ستيفن ديلى

ترجمة : ربيع وهبه

مراجعة : علا أبو زيد



٢٠٠٣





## المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٦٧
- التفكير السياسى والنظرية السياسية  
والمجتمع المبنى
- ستيقن بيلو
- ربيع وهبه
- علا أبوزيد
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

الترجمة الكاملة لكتاب

### **POLITICAL THINKING, POLITICAL THEORY AND CIVIL SOCIETY**

By

Steven M. Delue

Published in the United States of America

by Allen & Bacon 1997.

---

**حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة**

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House. El Gezira, Cairo.

Tel : 7352396 Fax : 7358084 .

---

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم المختلفة ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .



## المحتويات

13	إهداء .....
15	مقدمة المترجم.....
43	استهلال .....
47	مقدمة المؤلف.....
47	١- التفكير السياسى والنظرية السياسية .....
49	٢- الصلة بين النظرية السياسية والتفكير السياسى ....
50	٣- سقراط في محاورات "الدفاع" و"أقريطون" .....
56	٤- حول بقية الكتاب .....
	<b>القسم الأول: المقاربات الكلاسيكية والمسيحية والمكيافلية</b>
63	<b>الفصل الأول: أهمية المجتمع المدنى .....</b>
65	١- المجتمع المدنى: المشكلة المطروحة .....
68	٢- المجتمع المدنى الديمقراطى .....
70	٣- مجتمع مدنى الجماعات الوسيطة .....
71	٤- المجتمع المدنى: الحل الليبرالى .....
73	٥- مجتمع مدنى ليبرالى: المُسوِّغات .....
75	٦- الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل .....
79	٧- بُعد السوق فى المجتمع المدنى: إشكالية آدم سميث .....
85	٨- أهمية المجتمع المدنى .....
89	<b>الفصل الثانى : أفلاطون : الفضيلة المدنية والمجتمع العادل .....</b>
91	١- مقدمة .....
	٢- جمهورية أفلاطون: ما لا تكون عليه العدالة:
95	سيفالوس وبوليمارخس.....

97	٣ - ما لا تكون عليه العدالة: ثيراسماخس .....
100	٤ - السؤال التالي: ما هي العدالة؟ .....
101	٥ - الأبعاد الأساسية للمجتمع .....
103	٦ - الحراس والأقسام الثلاثة للنفس .....
107	٧ - الفيلسوف كملك .....
109	٨ - العدالة والفضيلة المدنية والكذب النبيلة .....
115	٩ - الديمقراطية وغياب العدالة .....
119	١٠ - أفلاطون والمجتمع المدني .....
127	<b>الفصل الثالث : رد أرسطو على أفلاطون: أهمية الصداقة.....</b>
129	١ - مقدمة .....
131	٢ - المعرفة العلمية والذكاء العملي .....
133	٣ - تعقيب أرسطو على صور أفلاطون ، والبحث عن السعادة .....
137	٤ - طبيعة دولة المدينة .....
141	٥ - المواطنة والصداقة .....
144	٦ - العبودية والصداقة .....
147	٧ - المواطنة والتباين في الإسهامات .....
148	٨ - العائلة والملكية الخاصة .....
150	٩ - الدهساتير: العادلة وغير العادلة .....
154	١٠ - الديمقراطية والتشاور العام .....
158	١١ - أرسطو والمجتمع المدني .....
167	<b>الفصل الرابع: المفاهيم المسيحية للفضيلة المدنية .....</b>
169	١ - مقدمة .....
169	٢ - مدخل إلى أوغسطين .....
172	٣ - مشكلة الخطيئة .....
174	٤ - المدينتان : مدينة الأرض ومدينة السماء .....
	٥ - الدلالات الضمنية لرؤية أوغسطين على الفضيلة المدنية .....
177	والمجتمع المدني .....



٦ -	القديس توما الإكويني: إحياء العدالة .....	181
٧ -	القانون الطبيعي عند الإكويني .....	184
٨ -	القانون الإنساني والفضيلة المدنية .....	189
٩ -	الإكويني وتناوله للفضيلة المدنية والمجتمع المدني .....	191
١٠ -	لوثر وكالفن: مقدمة .....	192
١١ -	لوثر وكالفن: الأخلاق والفضيلة المدنية .....	194
١٢ -	الدولة والحرية الفكرية لدى لوثر وكالفن .....	196
١٣ -	الدلالات الضمنية على الفضيلة المدنية والمجتمع المدني .....	198
١٤ -	الانتقال إلى مكيافللي .....	200
<b>الفصل الخامس: نيقولا مكيافللي: الفضيلة المدنية والمجتمع المدني .....</b>		
١ -	سياق تاريخي ومقدمة .....	207
٢ -	الأمير .....	209
( أ )	الملكية .....	213
( ب )	التجديد عن طريق العنف .....	213
( ج )	تكتيكات السلطة: الحفاظ على المظهر .....	216
٣ -	الحاضرات والأنظمة الجمهورية .....	219
٤ -	ماندراجولا .....	224
٥ -	الأخلاق في ماندراجولا والمجتمع المدني .....	231
<b>القسم الثاني : المقاربات الحديثة والمعاصرة في تناول المجتمع المدني</b>		
<b>الفصل السادس : توماس هوبز والمجتمع المدني الحديث .....</b>		
١ -	السياق التاريخي .....	234
٢ -	المنهج .....	239
٣ -	حالة الطبيعة .....	241
٤ -	المجتمع المدني: قوانين الطبيعة والفضيلة المدنية .....	242
٥ -	بنية الدولة وبورها .....	245
		250
		256

261	٦ - الكومنولث المسيحي .....
265	٧ - الرد والرد المضاد .....
271	<b>الفصل السابع : جون لوك، المجتمع المدني والأغلبية المقيدة .....</b>
273	١- مقدمة .....
275	٢- مفهوم السلطة السياسية .....
276	٣ - حالة الطبيعة .....
276	. ( أ ) مبررات السلطة السياسية .....
280	(ب) كوابح الحرية .....
284	٤ - طبيعة المجتمع المدني وحكم الأغلبية المقيدة .....
291	٥ - حكومة محدودة السلطة .....
294	٦ - الحق في الثورة .....
296	٧ - التسامح والمجتمع المدني .....
300	٨ - الرد والرد المضاد .....
307	<b>الفصل الثامن: جان جاك روسو: الجماعة والمجتمع المدني .....</b>
309	١- مقدمة .....
312	٢ - الأنانية وحب الذات .....
313	٣ - المحاضرة الثانية: أصل انعدام المساواة بين الناس .....
321	٤ - فقدان الفضيلة المدنية .....
323	٥ - العقد الاجتماعي الجديد والمجتمع المدني الجديد ....
331	٦ - تهديد روسو للمجتمع المدني .....
336	٧ - الرد والرد المضاد .....
345	<b>الفصل التاسع: كانط: المجتمع المدني والنظام الدولي .....</b>
347	١- العقل العام .....
351	٢ - عملية العقل العملي .....
355	٣ - المجتمع المدني عند كانط .....
358	٤ - الخطة السرية للطبيعة .....



361	٥ - النظام الدولي الجديد: فيدرالية المجتمعات المدنية
364	٦ - العقل العام والمجتمع المدني .....
368	٧ - الرد والرد المضاد .....
377	الفصل العاشر: هيجل: المجتمع المدني والقوة .....
379	١ - مقدمة .....
380	٢ - فينومنولوجيا الروح .....
384	٣ - المجتمع المدني .....
390	٤ - الدولة والفضيلة المدنية .....
401	٥ - الرد والرد المضاد .....
411	الفصل الحادي عشر: جون ستيوارت مل: المجتمع المدني كدعوة أسمى
413	١ - المجتمع المدني الأمثل عند مل .....
414	٢ - مل وبنتمام ومبدأ المنفعة .....
415	أ ( منظومة التفاضل والتكامل للذة عند بنتام .....
419	ب ( المنفعة والعدالة والحقوق .....
421	٣ - بصدد الحرية: ثقافة المجتمع المدني .....
421	أ ( الأشخاص الأفضل تطوراً .....
424	ب ( الفضيلة المدنية والدفاع عن الرأي .....
427	ج ( سلوك الاعتداد بالذات .....
429	٤ - الاقتصاد الثابت والملكية الخاصة .....
433	٥ - بصدد الحكومة النيابية .....
439	٦ - الرد والرد المضاد .....
447	الفصل الثاني عشر: جون رولز: المجتمع المدني العادل والمنصف .....
449	١- مقدمة .....
450	٢ - مبادئ رولز في العدالة: في كتابه "نظرية في العدالة".
456	٣ - المجتمع جيد التنظيم .....
458	٤ - الليبرالية السياسية وتعددية القيم .....

464	٥ - الإجماع المتداخل والفضيلة المدنية .....
466	٦ - العقل العام والأسس الدستورية .....
471	٧ - المجتمع المدني والليبرالية السياسية .....
475	٨ - الرد والرد المضاد .....
	٩ - الانتقال إلى المحافظين: نقد المؤمنين بالقيم الجمعية
479	لـ "رولز" .....
487	<b>الفصل الثالث عشر: الرؤية المحافظة: "بيرك" و "توكفيل" و "أواكشوط" .....</b>
489	١- مقدمة .....
492	٢ - إدموند بيرك: الغرض من المجتمع المدني .....
498	٣ - الأرستقراطية الطبيعية .....
500	٤ - نور الفضيلة: أهمية الاعتدال .....
502	٥ - الانتماءات المحلية والدين .....
503	٦ - الهوية والفضيلة المدنية عند بيرك .....
505	٧ - ألكس دي توكفيل والالتزام بالمساواة .....
506	٨ - الشغف بالمساواة .....
508	٩ - الجمعيات الطوعية والحكومة المحلية .....
510	١٠ - المادية والدين .....
512	١١ - تهديدات ضد المجتمع المدني .....
515	١٢ - توكفيل: الهوية والفضيلة المدنية .....
516	١٣ - مدخل إلى مايكل أواكشوط والمجتمع المدني .....
517	١٤ - الفاعل الحر عند أواكشوط .....
	١٥ - المجتمع المدني Civitas والمجتمع الأشمل Unver-
518	sitas .....
519	١٦ - المجتمع المدني، والسياسة، والحكومة .....
525	١٧ - الرد والرد المضاد .....



### القسم الثالث: نقد المجتمع المدني

535	الفصل الرابع عشر: النقد الماركسي للمجتمع المدني .....
537	١ - رد ماركس على هيجل .....
541	٢ - التحرر السياسي: الحقوق في المجتمع المدني .....
545	٣ - الاغتراب الحديث .....
549	٤ - معايير الحياة المفترية .....
552	٥ - السياق التاريخي للاغتراب .....
558	٦ - التحليل الاقتصادي: جنور الاستغلال .....
562	٧ - أزمة الرأسمالية: هبوط الأرباح .....
563	٨ - النظام الجديد .....
565	٩ - الرد والرد المضاد .....
571	١٠ - ماكس فيبر، هربرت ماركيز: الدولة البيروقراطية .....
587	الفصل الخامس عشر: نقد نيتشه للمجتمع المدني .....
589	١ - مقدمة .....
591	٢ - "نيونسيوس" ضد "أبوللو" والبحث عن ثقافة جديدة .....
594	٣ - مكانة الأخلاق .....
597	٤ - أخلاق السادة وأخلاق العبيد .....
601	٥ - أصل أخلاق العبيد وأخلاق القطيع .....
605	٦ - الديمقراطية والمجتمع المدني .....
609	٧ - سياسة الضمير الفاسد .....
613	٨ - الرد والرد المضاد .....
618	٩ - نقد ميشيل فوكو النيتشوي .....
637	الفصل السادس عشر: الاستجابات النسوية للمجتمع المدني .....
639	١- العام والخاص .....
640	٢ - إسكات النساء .....
642	٣ - النظرية السياسية والنقد النسائي: "هيجل" و"مل" ..

645	٤ - بيتمان وأوكين بصدد البطيركية .....
	٥ - أوكين ووجهة النظر غير القائمة على الجنس: المفهوم
648	الليبرالي .....
652	٦ - ماكّينون: تمكين المرأة .....
658	٧ - إشتاين: حوار العدالة .....
663	٨ - هارتسوك والرؤية النسوية الماركسية .....
669	٩ - منظور باجليا النيتشوى .....
680	١٠ - الرد والرد المضاد .....
689	الفصل السابع عشر: المجتمع المدني: عودٌ على بدء .....
691	أولاً: ملخص الأطروحة الرئيسية .....
691	١ - المجتمع المدني كحيز مستقل .....
696	٢ - الفضيلة المدنية .....
698	٣ - الاحترام المتبادل .....
700	٤ - التسامح .....
700	٥ - الاستقلالية .....
701	٦ - تجربة السوق .....
703	٧ - قيمة المجتمع المدني : السعى إلى المساواة .....
704	ثانياً: مستقبل المجتمع المدني .....
705	١ - عوائق بيروقراطية .....
711	٢ - عوائق اقتصادية .....
714	٣ - عوائق شخصية .....

## إهداء المترجم

أيتها النفس المتطلعة  
أنت يا من تألمين في الوجود  
وتحومين باحثة عن فربوسك المفقود  
ارثي لي ! .. وإلا عليك لعنتي

\*\*\*\*\*

إلى أحب النساء إلى أجمل النساء  
إلى من ملأت قلبي بالضياء  
إلى التي أشاعت في حياتي  
روحاً كالهواء المنعش  
إلى التي في كياني المجبول من الفناء  
أفرغت طعم البقاء  
إلى نافحة الطيب الذكي  
تتضوع في عهد الهوى العذرى  
إلى المجرمة متروكة يتصاعد منها البخور ....  
هيهات أيها الحب النزيه الصريح  
أوفيك حقك من الوصف الصحيح  
يا حبة المسك الخافية الثاوية  
في قرارة نفسى الباقية  
«بوداير»  
إلى سليله جمال "الرينسانس"  
الـ (مرمر) ناطقاً .. فاتناً





## مقدمة المترجم

« إيقاع الأسلوب هو أصعب ما يمكن نقله من لغة إلى أخرى: فهو يجد أساسه

فى طابع اللغة العرقى، أو بعبارة أكثر فسيولوجية، فى متوسط إيقاع "أيضها" »

« نيتشه »

« إنه لمن الواضح سلفاً أن هذا المجتمع المدنى يشكل البؤرة الحقيقية، المسرح الحقيقى للتاريخ كله، كما يتبين مقدار سخف تصور التاريخ المعمول به فيما مضى، هذا التصور الذى يهمل العلاقات الواقعية ويقتصر على الأحداث التاريخية والسياسية الرنانة » .

« ماركس »

« ..... ولكن أليس معنى هذا أنه ينبغي أن ننظر إلى "الدولة"، لا باعتبارها جهازاً للحكم فحسب بل باعتبارها أيضاً جهاز "الهيمنة" الخاص "private apparatus of hegemony، أو المجتمع المدنى؟ »

« غرامشى »

حديثُ بيتنا الجدُّ حول المجتمع المدنى حداثة تثير عديداً من التساؤلات، خاصة فى إطار قِدَم المصطلح منذ ظهوره فى القرن الثامن عشر(\*) ، وأيضاً فى إطار التراث الزخم من كتاباتٍ وجدلٍ حول هذه الموضوعة المثيرة والدالة خاصة فى مجال الفكر السياسى.

(\*) إن عبارة المجتمع المدنى Burgerliche Gesellschaft قد برزت فى القرن الثامن عشر ، حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعى القديم والوسطى . إن المجتمع المدنى بصفته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية ، ومهما يكن من أمر فإن التنظيم الاجتماعى المترتب بصورة مباشرة على الإنتاج والتجارة ، هذا التنظيم الذى يشكل فى جميع العصور أساس الدولة ويقيه البنية الفوقية المثالية قد سُمى على الدوام بالاسم ذاته ، انظر : ماركس وإنجلز "الأيديولوجية الألمانية " ، ترجمة د . فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ ، ص . ٤٥ ، [ المترجم ] .

لماذا هذا الجدل حالياً ؟ وهل هو بالفعل حديث أم تراه كان دائراً حول القضية نفسها منذ زمن ولكن تحت مسمى آخر غير المجتمع المدني ؟

لعلنا نتفق في البداية على أن المجتمع المدني يعد من الموضوعات الأسيرة - catch-ing، ليس فقط للانتباه، والميول البحثية بل أيضاً لجملة قضايا متشابكة، وعريضة مثل : المجتمع، الدولة، الفرد أو المواطن، الحقوق والحريات، المؤسسات بأنواعها وأنوارها المختلفة، منظومات القيم السائدة، إلخ.

الأهم في ذلك أن هذه القضايا حال مناقشتها في إطار المجتمع المدني؛ كقضية عريضة وأساسية؛ نجدها تشكل منظومة دقيقة لها خصوصيتها من خلال ما تطرحه من مفاهيم، وأسس، وأهداف. المنظومة لاشك تضم - كعناصر أساسية - كلاً من المجتمع ككل، والفرد المواطن، والسلطة. العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة وما قد يكون بينها هو ما قام عليه معظم ما قيل، وربما ما يمكن أن يُقال ، في تلك الموضوعات الواسعة والمثيرة : موضوعات المجتمع المدني.

فلو سألنا : ما المجتمع المدني ؟ لابد أن تجد في الإجابات المختلفة- أى في التعريفات التي طُرحت قديماً وحديثاً - هذه العناصر ماثلة أمامك بصفة جوهرية. وإذا ما سألنا : لماذا المجتمع المدني ؟ سنجد أن الإجابات معظمها يدور حول هدف رئيسي يتمثل في إيجاد طرق لتوفيق العلاقة كلما أمكن بين هذه العناصر الثلاثة، خاصة إذا كنا نتبنى رؤية مؤيدة لإقامة مجتمع مدني: "إن المجتمع المدني في جوهره يمكن أن يتصف بالتوتر ما بين وجهة نظر فردية مضمونها توفير الحقوق الأساسية للفرد وبين البعد الاجتماعي للمجتمع الذي يعكس الحاجة إلى احترام متطلبات الفضيلة المدنية. والهدف من وجود مجتمع مدني هو السماح للأفراد باتباع مفاهيمهم الذاتية في الحياة، ولكن في الوقت نفسه في إطار احترام قيود والتزامات الفضيلة المدنية<sup>(١)</sup>، أما إذا تبيننا رؤية ناقدة سيكون الهدف هو تشريح العلاقة في سبيل الدفع بمسوغات التغيير، وتقديم شكل بديل لصياغة العلاقة بين هذه العناصر.

في حين إذا اهتممنا برصد أهداف المجتمع المدني، وما دار من خلافات سياسية، ونظرية بصدد تلك الأهداف سنجد أن النظريات المختلفة قد تطورت بفعل دافع مركب



تتحكم فيه عوامل مختلفة لتغليب أحد هذه الأطراف الثلاثة على حساب الطرفين الآخرين. في هذا الصدد، ألا يمكننا القول بأن الماركسية، على سبيل المثال، قد بسعت إلى تغليب المجتمع ككل على حساب الدولة والفرد الأثنان في المجتمع البرجوازي الرأسمالي؟ ألم يحابى توماس هوبز - وكما سنرى تفصيلاً في هذا الكتاب - السلطة اللويثانية أو التنينية المطلقة على حساب الأفراد والمجتمع، في حين نصب هيجل الدولة فوق المجتمع والفرد بصفتها ممثلة لفكرة الروح أو العقل الكلى؟ ألم يضع الليبراليون راية الحريات، وحقوق الفرد فوق ما أقاموه وصاغوه من نظريات وأطروحات في المجتمع المدني؟

إنّ يعد تناول المجتمع المدني في اعتقادنا - ومن الناحية النظرية والفلسفية - ممثلاً لجملة المعالجات المختلفة سواء المؤيدة أو النقدية لتشريح العلاقة بين الفرد المواطن، والمجتمع، والسلطة، خاصة هذين الأخيرين.

ولما كانت العلاقة بين الفرد، والسلطة على نحو أخص لها تقريدها وجنوحها المتواتر عبر الأزمنة فقد وُجِدَت المنظومات الأخلاقية لتحكم هذين الطرفين اللذين يشكلان سبباً لمعظم ما واجهته البشرية من كبوات، وما حققته من إنجازات، وتحولات. فقد كان للمنظومات الأخلاقية إذن بأشكالها المتباينة ودرجاتها؛ من بسيط إلى معقد، من مادي إلى ميتافيزيقي؛ دور كبير بل ربما وُضِعَتْ في بعض الأحيان لتحكم العلاقة بين هذين الطرفين الجانحين بطبعهما. فماذا كان؟ أصبح العنصر الثالث (المجتمع) هو الوسيط الذي تقوم المنظومات الأخلاقية على خدمته ومراعاته، الأمر الذي ظهر في الغالب تحت مسمى الصالح العام. وهذا كما سنرى بالتفصيل هو البعد الذي تتمحور حوله معظم المحاولات الأخلاقية التي دأبت على خلق بيئة أخلاقية شاملة ضمها الكاتب ضمن مقومات المجتمع المدني المتحقق. "حيث إن الصالح العام يعد واحداً من الأبعاد الرئيسية التي تميز وجود مجتمع مدني بصفته يمثل بيئة أو ثقافة أخلاقية أشمل تضمن مراعاة الأفراد تحقيق الرفاهية للجميع وللآخرين<sup>(٧)</sup>.

وهناك فروق كبيرة وكثيرة سيوضحها لنا هذا الكتاب بصدد ما هو متصور عن المجتمع المدني أولاً كعبارة تدل على واقع سياسي خاص، وثانياً كممارسات

سياسية واجتماعية معينة زادت في الفترة الأخيرة جملة التحييلات الاجتماعية، والسياسية الملقاة عليها. والأهم من ذلك أن المجتمع المدني كعبارة واضحة سواء على المستوى النظرى أو العملى لا يمكن أن تمضى بون أن تثير كثير من الجدل سواء فى مدى الاتفاق النظرى على دلالاتها أو مدى الاتفاق على مداها، ومكوناتها، ووظائفها على المستوى العملى. ومن ثم لا يمكننا هنا التطلع إلى تصور المجتمع المدني بمفهوم ثابت ونهائى عند جميع الكتاب والفلاسفة. فقد اختلف كل فيلسوف وكاتب - كما سنرى جملة وتفصيلاً فى هذا الكتاب - حول تناول مفهوم المجتمع المدني أو ما قد يخدم فى إقامة مجتمع مدنى.

لذا عندما نرى الكاتب يتحدث عن أفلاطون والمجتمع المدني : هل يصح أن نتصور عبارة المجتمع المدني بهذا الشكل المتبلور المائل فى ذهنك الآن أو فى ذهنى أنا أو كما كان فى ذهن هيجل أو غرامشى؟ إن الكاتب يتناول ما وضعه أفلاطون فيما يخص تلك المنظومات سواء القيمية أو الاجتماعية التى تتشابك مع ما يمثل المجتمع المدني أو أحد عناصره وتساعد فى إرسائه. على سبيل المثال سنجد أن "العدالة" فضيلة أساسية عند أفلاطون وقد أقام عليها المؤلف تشريحه لما يمكن أن يرصد من علاقة بين أطروحات أفلاطون وبين عوامل تأسيس مجتمع مدنى. ماذا تمثل العدالة بالنسبة للمجتمع المدني؟ يرى الكاتب أنها تشكل المنظومة الأخلاقية التى تحفظ العلاقة العادلة بين الأفراد بعضهم البعض وبين الأفراد والسلطة أو الحكام عند أفلاطون، ومن ثم تحكم العلاقة الأساسية التى تميز صيغة اجتماعية معينة قد نعتبرها صورة أولية من بين الصور المرجوة لمجتمع مدنى.

إنّ ليس من الضرورى أن نقف عند تعريف بعينه للمجتمع المدني، تعريف معيارى، خاصة عند مناقشة القضية عند فلاسفة وسياسيين مختلفين. من الصعب أيضاً أن نقف على جملة عناصر محددة تمثل المجتمع المدني ليصبح بعد ذلك معياراً نقيس به المجتمع المدني هنا وهناك. ألا يمكن أن يكون هناك شكل متطور من المجتمع المدني فى بعض الدول، وشكل متردٍ منه فى دول أخرى؟ ويصبح المسمى هو المسمى نفسه حتى ولو بشق الأنفس؟ ألا يتساهل بعضنا أحياناً ويرضى بل ويسلم بوجود مجتمع مدنى فى مجتمعاتنا العربية؟ فإذا طالعنا إحدى الصحف اليومية العربية

بمقالة تحت عنوان "قصة ولادة الوثيقة الأساسية للجان المجتمع المدني(\*)" في إحدى البلدان العربية، ماذا يمكن أن نفهم؟ لا شك أن مفردات "ولادة" و"لجان" وغيرها بالطبع مما ورد في هذا المقال ستدفعنا إلى طرح كثير من التساؤلات والاستفسارات بصدد عبارة المجتمع المدني خاصة فيما يتعلق بماهيته، وأبعاده في البلاد العربية، وهي المسألة التي سنتطرق إليها لاحقاً . أما الآن فسنحاول من خلال الجزئية التالية أن نقف على دلالة المفهوم وما يتعلق به من اختلافات سواء من ناحية التعريف أو مدلولاته.

### مفهوم المجتمع المدني: المواطن، المجتمع، الدولة.

لنتطرق أولاً إلى تعبير "مدنى" civil يساوى فى اللاتينية civis الذى إن كان يحظى باتفاق ظاهرى على مدلوله فهو يشير إلى كثير من الاستعمالات المختلفة. إنه يشير إلى الأمور التى لها علاقة بالمواطن، أى إلى كثير من الأمور فى الحقيقة. كما أنه يتنافر مع التعبيرات التالية على نحو خاص:

- مع تعبير "أجنبى"، ومن هنا التفريق بين الحرب الأهلية والحرب الأجنبية، فهى غالباً ما تكون أوسع.

- أيضاً مع تعبير "رسمى"، على سبيل المثال تحمى الحريات المدنية الأفراد من تجاوزات السلطة العامة.

- مع تعبير "رادع"، من هنا التمييز بين القانون المدنى والقانون الجزائى.

- مع تعبير "عسكرى"، (هذه هى حالة "المدنيين").

- كما مع تعبير "دينى" (على طريقة الزواج الذى ينبغى أن يسبق فى الدولة العلمانية الزواج الدينى والذى يلغى بإلغاء هذا الأخير) .

وبالتالى فإن كلمة "مدنى" تعبر إذن عن كل ما هو غير مدرج فى قواعد وأنظمة داخل الدولة، وما هو غير شكلى، وكذلك الأمر عن كل ما هو صادر عن السلطات

(\*) جريدة الحياة، طبعة القاهرة، الأحد ٢١ يناير ٢٠٠١ العدد ١٢٨٢٦ .



العامة. بمعنى أدق يمكن للفظـة "المجتمع المدني" ألا تشير سوى إلى النخبة. حيث كانت تتألف هذه الأخيرة في أواخر العصر القديم مثلاً من الفئة الأكثر ثقافة داخل الأمة والمتميزة نوعاً ما ببنيتها الإدارية، والحكومية، والعسكرية. وهكذا قبل الثورة في فرنسا كانت المدنية هي التي توجه الشعب إلى الوجهة التي ينبغي أن يتبعها، الأمر الذي اعتبر دليلاً على السيطرة الثقافية للمجتمع المدني على المجتمع الرسمي.

يتألف المجتمع المدني من كل ما هو مخالف للمجتمع الرسمي. إنه يتمثل في حقل النشاطات غير المدرجة في أنظمة. من جهة أخرى نعلم أن المجتمع الرسمي يعتبر داخل كل دولة بمثابة الدرع الواقى، ولكنه دائماً ما يأخذ نوراً ثانوياً. لكن المجتمع المدني القوى والمتمتع بهيكلية متنوعة يكون بمثابة صمام الأمان بالنسبة للأمة من ناحية القوة والاستقرار، الأمر الذي يسمح له كصارى السفينة بمواجهة العواصف الناشئة عن التغيير. والأمر الوحيد الذى تقوم به الدولة فى هذه الحالة هو خدمة هذا المجتمع المعتبر بشكل خاص محتوى جزئياً داخلها وهى الحاوية، فإذا ما أصبح المجتمع عاجزاً أو انقسم على نفسه لن يعود بإمكان الدولة الأكثر نفوذاً أن تمنع تهاوى الأمة على صخور التاريخ. تماماً كما حدث لإمبراطورية القيصرية بين عامى ١٩٠٥ و١٩١٧ (٢).

إلا أنه نظراً لما يتميز به المفهوم من قدم - مثلما أشرنا سابقاً - فقد تفاوت تعريفه بحسب المدارس الفكرية التى تناولته. فمن أوائل المدارس الفكرية التى تعرضت لمفهوم المجتمع المدني كانت المدرسة الليبرالية بشقيها الاقتصادى والسياسى. فمن ناحية، أكدت مدرسة الاقتصاد السياسى الاسكتلندية على الجانب الاقتصادى فى مفهوم المجتمع المدني الذى يقوم على حرية التجارة وتقسيم العمل. من ناحية أخرى أكدت المدرسة الليبرالية فى شقها السياسى على المجتمع المدني بوصفه سمة أساسية فى الدولة الدستورية التى تحظى بالشرعية فى مواجهة مواطنيها.

المدرسة الثانية التى تناولت مفهوم المجتمع المدني هي المدرسة الهيكلية، وتلتها المدرسة الماركسية بتفريعاتها التى شملت إلى جانب كتابات ماركس ما عرض فيه المفكر الإيطالى الشيوعى انطونيو غرامشى Gramsci لبعض جوانب هذا المفهوم. وبما

أن الأخير هو الوحيد الذى لم يتناوله هذا الكتاب المرجعى رغم أهميته، وتشابك أفكاره مع أفكار أخرى مهمة فى تشريح دور الدولة وعلاقتها بالمجتمع ككل من ناحية والمجتمع المدنى من ناحية أخرى. وبما أن الجوانب والكتابات التى عرض فيها ماركس موقفه من المجتمع المدنى الرأسمالى قد أوردها المؤلف بالتفصيل فى الفصل الرابع عشر ضمن الجزء الخاص بنقد المجتمع المدنى فى الكتاب. وبما أن المدرسة الليبرالية وممثليها من "لوك"، و"هوبز" قديماً إلى "جون رولز" حديثاً، متضمنة بالتفصيل فى الكتاب، حيث يقول عنها المؤلف إنها "الرؤية التى تتناول مشكلة العلاقة الأمتل بين الفضيلة المدنية، والحرية الفردية وهى تمثل المنحى الذى تم تبنيه بشكل عام فى هذا الكتاب، إنها وجهة النظر الليبرالية"<sup>(٤)</sup> لذلك أثرنا أن نكتفى هنا بعرض الجانب الغائب فى الكتاب، أى ما قدمه غرامشى وهو فى رأينا له ضرورة عملية، وسبب محفز.

الضرورة العملية أن ما قدمه غرامشى بصدد المجتمع المدنى يعتبر بالفعل تطويراً للرؤية الماركسية فى هذا المجال فى ظل ما جرى من تطور فى المستوى الاقتصادى فى المجتمع الرأسمالى وأيضاً ما حدث من تطور لدور الدولة وآلياتها وعلاقتها بالمجتمع المدنى، وهى ضرورة تتسق مع موضوعية عرض موقف المدرسة الماركسية بون الاقتصار على الإسهامات الكلاسيكية فيها. السبب المحفز أن الكاتب رغم هذا التنوع الهائل بين الفلاسفة والكتاب الذين تناولهم كما رأينا فى المحتويات لم يناقش غرامشى ولم يجر معه هذا الحوار الذى أجراه من خلال الجزئية الثابتة فى الجزئين الثانى والثالث "الرد والرد المضاد"، وهو الأمر الذى يثير تساؤلنا فى الحقيقة عن سبب هذا الاستبعاد!

بيد أننا فى توجهنا إلى مناقشة ما طرحه غرامشى فى هذا الصدد نود أن ننوه بأن ما دفعنا إلى ذلك أيضاً هو محاولة الوقوف على العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى. لأنها فى اعتقادنا علاقة مثيرة وذات أوجه عديدة بل وتغيرت من زمن لآخر وفُسرَت كذلك بأشكال مختلفة، وهذا هو ما نبغى التطرق إليه قبل الدخول مباشرة لمناقشة رؤية غرامشى فى المجتمع المدنى.

من بين الرؤى المطروحة فى هذا الشأن نجد مثلاً "موريس فلامان" Morris Fla-man فى كتابه "الليبرالية المعاصرة" The Modern Liberalism يقول: « إن وجود الدولة يظهر نون شك داخل هذا المجتمع المدنى الهائل والحاذق ولكن بشكل محدود. فالدولة هى فقط التى تنتج ما يمكنها تحقيقه، وهى تحاول جاهدة أن تؤمن الاستقرار والسلام متحاشية الانتقامات التى تحويها من خلال "عدالة" خاصة، وفرض العقوبة عندما يمكنها ذلك على المخالفات المنتهكة للقانون. ولكن الأمور الأساسية الجوهرية لا تنتج عن مبادرتها ، وهى ما عبرت عنه قديماً قاعدة "الدولة الحارسة" حيث أبدلت هذه الأخيرة بالدولة الحاضنة التى تزيد مخصصاتها بكثير عن ما أسميناه قديماً بالدولة الحامية ، حيث لم يكن لهذه الأخيرة من مهام إلا فى الحالات المستعصية" (٥) .

وهناك رؤى آخر قُدر لتطور دور الدولة ، المتأثر يوماً بالطور الاقتصادى ، أن يكون عاملاً رئيسياً فى ظهورها كتطيلات جديدة لقضية المجتمع المدنى. هناك مثلاً رؤية "لويس ألتوسير" Althusser الذى رأى من الضرورة أن يضيف شيئاً مهماً إلى النظرية الماركسية فى الدولة: "يجب أن نضيف شيئاً إلى النظرية الماركسية فى الدولة، وعلينا أن نخوض هنا بحرص فى مجال سبقنا إليه فى الواقع كلاسيكيو الماركسية ولكن نون أن يصوغوا، بشكل نظرى، التقدم الحاسم الذى حتمته تجاربهم ومسيراتهم. لقد بقيت تجاربهم، وممارساتهم فى الواقع ضمن حيز الممارسة السياسية. فلقد عالج كلاسيكيو الماركسية الدولة فى الواقع، أى فى ممارستهم السياسية، كواقع أكثر تعقيداً من التعريف المعطى لها فى النظرية الماركسية فى الدولة، والذى أضيفت إليه أشياء أخر كما أتبع لنا أن نفعل. لقد اعترفوا فى ممارستهم بهذا التعقيد ولكنهم لم يعبروا عنه بنظرية مقابلة".

ويضيف ألتوسير قائلاً : « إن غرامشى حسب معرفتنا هو الوحيد الذى سار بهذا الاتجاه. فقد أشار إلى الفكرة "الخاصة" بأن الدولة ليست محصورة فقط بجهاز الدولة القمعى، ولكنها تحتوى كما كان يقول على عدد معين من مؤسسات "المجتمع المدنى": الكنيسة، المدارس ، النقابات .. إلخ لقد وصف غرامشى الدولة فى الغرب بأنها أشبه "بخندق" تنتصب وراءه شبكة قوية من الحصون والمتاريس. وفى موضع آخر عرّف الدولة بأنها توازن بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى. كما عرفها بأنها "المجتمع



السياسى + المجتمع المدنى"، ثم عاد مرة أخرى وعرقها بأنها التوازن بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى. غير أننا نجده يؤكد فى مقام آخر، على "أن المجتمع المدنى والدولة هما فى الواقع شىء واحد" (٦).

والشىء الذى أراد التوسير إضافته إلى النظرية الماركسية والذى يساعدنا كثيراً فى فهم علاقة الدولة بالمجتمع المدنى هو أجهزة الدولة الأيديولوجية. ما أجهزة الدولة الأيديولوجية؟

يجيب التوسير قائلاً: "إنها لا تنوب فى جهاز الدولة القمعى. نذكر هنا بأن جهاز الدولة فى النظرية الماركسية يحتوى على: الحكومة، الإدارة، الجيش، البوليس، المحاكم، السجون .. إلخ. والتي تشكل ما ندعوه من الآن فصاعداً جهاز الدولة القمعى. قمعى يعنى أن جهاز الدولة موضوع البحث يسير بواسطة العنف- فى بعض أجزائه على الأقل، إذ إن القمع الإدارى مثلاً قد يأخذ أشكالاً غير جسدية".

إننا نحدد أجهزة الدولة الأيديولوجية بعدد من الحقائق التى تبرز للمراقب المباشر بشكل مؤسسات مميزة وذات خصائص. سوف نعرض بها لائحة ( عينة تتطلب بالطبع تفحصاً مفصلاً ، امتحاناً ، تعديلاً وتحويلاً . مع التحفظ حول المتطلبات التى تحتتمها هذه اللائحة، نستطيع مؤقتاً أن نعتبر المؤسسات التالية كأجهزة دولة أيديولوجية (ليس هناك معنى خاص للترتيب الذى نعددها به) (٧). فهناك:

\* جهاز الدولة الأيديولوجى (ج.د.أ) الدينى (نظام مختلف الكنائس).

\* ج.د.أ. المدرسى (نظام مختلف "المدارس"، العامة والخاصة).

\* ج.د.أ. العائلى الذى يحتوى على عناصر أخرى غير وظيفة ج.د.أ. أنها تتدخل فى تجديد قوة العمل، أنها حسب نمط الإنتاج : وحدة إعادة إنتاج و/أو وحدة استهلاك.

\* ج.د.أ. الحقوقى، حيث يتنمى التشريع فى الوقت نفسه إلى جهاز الدولة (القمعى) وإلى نظام أجهزة الدولة الأيديولوجية.

\* ج.د.أ. السياسى (النظام السياسى، بما فيه مختلف الأحزاب).

\* ج.د.أ. النقابى.

\* ج.د.أ. الإعلامى (صحافة، راديو-تلفزيون .. إلخ) .

\* ج.د.أ. الثقافى (آداب، فنون جميلة، رياضة .. إلخ) <sup>(٨)</sup> .

وأمام هذه الأطروحات التى صاغها ألتوسير ومن قبله غرامشى بصدد الدولة، وبينتها، وعلاقتها بالمجتمع المدنى لابد أن نشير سريعاً إلى الفرق بين هذه الأطروحات وبين ما صاغه مؤلف الكتاب هنا حول ماهية المجتمع المدنى، ومكوناته، ووظيفته لعلنا نستخلص من ذلك شيئاً .

فعندما نقرأ تعريف المجتمع المدنى كما ورد فى هذا الكتاب عام ١٩٩٧ ونعود لنقف على ما قدمه غرامشى عام ١٩٣٦ فى هذا الصدد سنتأكد أن قضية المجتمع المدنى تمثل إشكالية سياسية لا محالة.

فى تعريفه المجتمع المدنى يقول ستيقن ديلو Steven Delue : يتكون المجتمع المدنى، كما تقول الكاتبة المعاصرة چين بيتكى إشتاين Jean Bethke Elshtain ، من أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات، غالباً ما يطلق عليها مجموعات طوعية أو مؤسسات ثانوية، مثل الأسر، المنظمات الدينية، اتحادات العمال، جماعات المساعدة الذاتية، الجمعيات الخيرية، منظمات الأحياء، إلخ . ومن جهتى أود أن أضف أيضاً عديداً من التنظيمات المهنية مثل نقابة المحامين الأمريكية، الجمعية الطبية، وأيضاً مجموعة من الجماعات المهمة التى تدعم أهداف عديد من الفئات الاجتماعية مثل الجمعيات الزراعية، جماعات المستهلكين، إلخ. وهذه التنظيمات التى توجد خارج الهياكل الرسمية لسلطة الدولة، تشير إلى حيز مستقل Separate Sphere يتوفر للأفراد فيه حرية تتبع عدد متنوع من خبرات الحياة التى تتيحها تجمعات متنوعة يستطيع الأفراد الانضمام إليها. وأحد الجوانب المهمة فى المجتمع المدنى أنه كحيز مستقل؛ يعمل كمصد buffer ضد سلطة الحكومة المركزية؛ وبدوره هذا يشجع على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفة أن تتبع مساراتها الخاصة بها بون خوف من تدخلات الحكومة <sup>(٩)</sup> .

أما غرامشى فقد كان لذلك التباين الذى ظهر فى مفهومه عن الدولة كما أشرنا أعلاه، أن يقابله تباين مماثل فى مفهومه للمجتمع المدنى. فى هذا الصدد كتب غرامشى: « ينبغى التمييز بين المجتمع المدنى كما تصوره هيجل وكما نستخدمه نحن فى هذا المقام { أى بمعنى الهيمنة السياسية والثقافية لجماعة اجتماعية على المجتمع كله، باعتبارها المضمون الأخلاقى للدولة } من جهة، وبين المجتمع المدنى كما يتصوره الكاثوليك، فهو عندهم المجتمع السياسى للدولة، الذى يقابله مجتمع الأسرة ومجتمع الكنيسة» (١٠) .

وعند استخدام مفهوم المجتمع المدنى بالمعنى "الهيكلى"، توضع الدولة/ المجتمع السياسى فى مقابل المجتمع المدنى باعتبارهما لحظتين فى البنية الفوقية *as moments of the super structure* بل يشمل المجتمع المدنى فى فلسفة الحق لهيجل العلاقات الاقتصادية. وهذا هو المعنى الذى استخدم به ماركس هذا المصطلح فى المسألة اليهودية، كما سنرى بشئ من التفصيل فى الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب. وغرامشى أيضاً يستخدمه أحياناً بهذا المعنى. على سبيل المثال فى ملاحظة حول كتاب " المادية التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشه " ١٩٤٩ يقول: « إن لكل تشكيل اجتماعى إنسانه الاقتصادى *its homo economicus* » أى نشاطه الاقتصادى الخاص به. والقول بأن فكرة الإنسان الاقتصادى ليست ذات قيمة علمية، إنما يعنى القول بأن البنية الاقتصادية والسلوك الاقتصادى الملائم لها قد تغير تغيراً جذرياً، أى أنها تغيرت لدرجة أنه يتعين أيضاً، أن يتغير السلوك الاقتصادى ليلائم البنية الاقتصادية الجديدة. وهنا بالتحديد يكمن الخلاف، وهو ليس خلافاً موضوعياً وعلمياً ، بقدر ما هو خلاف سياسى.

فماذا يعنى على أية حال التسليم علمياً بأن البنية الاقتصادية قد تغيرت، وأن السلوك الاقتصادى لابد أن يتغير ليتلاءم مع البنية الجديدة؟ إنه سيكون حافزاً سياسياً لا أكثر. وبين البنية الاقتصادية والدولة بتشريعاتها وقهرها، ينتصب المجتمع المدنى، الذى لابد أن يتغير فى الواقع الملموس لا فى التقنيات والكتب العلمية. والدولة هى أداة تكييف المجتمع المدنى ليلائم البنية الاقتصادية. ولكن، لابد أن تكون الدولة "راغبة مستعدة" أن تفعل ذلك، أى لابد أن يكون ممثلو التغيير الذى يحدث فى البنية الاقتصادية مسيطرين على الدولة.



أما أن نتوقع أن المجتمع المدني سوف يتكيف مع البنية الجديدة نتيجة للدعاية والإقناع، أو أن « الإنسان الاقتصادي » القديم سوف يختفى قبل أن يدفن مع كل ما يستحقه من التكريم، فليس إلا نوعاً من الخطابة التي تستخدم لغة الاقتصاد، وشكلاً جديداً من الوعظ الأخلاقي الاقتصادي *economic moralism* الفارغ الذي لا طائل من ورائه. المجتمع المدني هنا، مرادف لـ « أسلوب السلوك الاقتصادي » (١١).

والحقيقة أن أطروحات غرامشي فيما يتعلق بالمجتمع المدني والتي لا نريد الاستطراد فيها كثيراً قد أثرت في عديد من الثقافات والرؤى السياسية على مستوى العالم، ولم يكن العالم العربي مستثنى من هذا التأثير، يقول أحد الباحثين في هذا الصدد: إن « غرامشي بتصوراته حول إشكالية المجتمع المدني قد استدعى للاستضاءة ما هو خفي، وما هو مستور. وفي ضوء تلك التصورات نسأل هل هناك مجتمع مدني في العالم العربي؟ » (١٢).

ورأى البعض أنه من الممكن تحديد مفهوم المجتمع المدني عند غرامشي بأنه: « مجتمع أو مؤسسات تقوم ما بين الواقع الاقتصادي المباشر وبين آليات الدولة القمعية، وتضم مؤسسات سياسية، ثقافية، تربوية، نقابية، تقوم الطبقات السائدة من خلالها بممارسة الهيمنة أو فرض القبول على الطبقات المسودة » (١٣).

ولا يكتفى القائلون بهذا الرأي بملاحظة السمات التي تميز المجتمع المدني في هذه البلدان عن نظيره العربي، بل يرون أنه من الصعب الوقوف عند السمات العامة في المجتمعات العربية فقد تكون جوانب التفاوت والتباين فيها أكثر وضوحاً من جوانب التماثل التي تجمعها. ويبدو من هذا المنطلق أن البحث في قضية المجتمع المدني تعد قضية تحتوي على كثير من الإشكاليات الجديرة بالبحث، وهو ما نحاول إيجازه في الجزئية التالية.

### المجتمع المدني في العالم العربي

إذا كنا قد أمضينا وقتاً في دروب الاختلاف والمقارنات عند محاولة الاصطلاح على مفهوم المجتمع المدني بشكل عام، فإننا سنمضي وقتاً أطول في مسالك ضيقة

ودقيقة لابد من المرور منها عند تناول قضية المجتمع المدني في الأقطار العربية بدءاً من صعوبة تحديد دور الدولة وبنيتها انتهاءً بالاصطلاح على المفهوم وما يعتريه من مشكلات.

والحقيقة أننا بالفعل لا نريد أن نسترسل في ذلك لأن هذه المشكلة قد أُجريت فيها كثير من البحوث التي أسفرت عن نتائج دقيقة، لا يسعنا عرضها هنا، لأن كتابنا بطبيعته التي يغلب عليها الجانب السياسى النظرى، والفلسفى لا يخولنا المضى فى تشريح هذه القضية بصورة عملية.

لذلك سنكتفى ببعض الملاحظات المتعلقة بالتعامل مع مفهوم المجتمع المدني على المستويين الفكرى والتطبيقى فى العالم العربى.

### أولاً: على المستوى الفكرى

من خلال متابعة بعض الكتابات العربية المرتبطة بقضايا التطور السياسى، والاجتماعى، والاقتصادى فى الوطن العربى، والتي تعرضت لمفهوم المجتمع المدني بشكل أو بآخر، تتضح مجموعة من المشكلات والصعوبات المرتبطة بتعامل باحثى السياسة والاجتماع العرب مع الموضوع<sup>(١٤)</sup>، ومنها على سبيل المثال:

\* ضعف التأصيل النظرى لمفهوم المجتمع المدني رغم شيوع استخدامه فى الفترة الأخيرة بصورة ملفتة للنظر، بل أصبح من لزوميات الحديث والكتابة فى قضايا عديدة مثل الديمقراطية، طبيعة الدولة، دور الأحزاب وجماعات المصالح، وظاهرة الانتقال نحو القطاع الخاص فى الوطن العربى...إلخ<sup>(١٥)</sup>.

\* الاختلاف فى تكييف طبيعة مفهوم المجتمع المدني، فالبعض يستخدم المفهوم وما يرتبط به من مؤسسات اجتماعية خاصة، كمقابل للدولة وما يرتبط بها من مؤسسات اجتماعية عامة. فالمجتمع المدني يحد من تسلط الدولة، ويحمى الأفراد والجماعات من تعسفها، إذ إن مؤسسات المجتمع المدني تسمح للأفراد بتنظيم أنشطتهم باستقلالية عن جهاز الدولة<sup>(١٦)</sup>. وفى هذا الإطار فإن المفهوم يستخدم ضد

السلطة التي تقوم على أساس محو المجتمع المدني بمؤسساته الفاعلة كالأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، والمهنية، وإخضاعها مباشرة للسلطة السياسية، والقضاء على استقلال المؤسسات الثقافية، ومحو دولة القانون، وتأسيس الدولة البوليسية أو دولة المخابرات<sup>(١٧)</sup>. والبعض يستخدمه كمقابل للدين، بحيث يجب فصل الدين عن الدولة، أى إعلان مبادئ العلمنة الكاملة كأحد المدخلات لبناء المجتمع المدني. فالقانون المدني مستقل عن الدين. وهناك فريق ثالث يضع تمييزاً بين المجتمع المدني والمجتمع الكلى، وفريق آخر يستخدم مدنى كمقابل لعسكرى. وهو ما يوضح أن المفهوم حمال أوجه<sup>(١٨)</sup>.

\* المواقف الحدية بشأن وجود المجتمع المدني من عدمه فى الوطن العربى، حيث يمكن هنا أن نميز بين موقفين: الأول، ينفى وجود المجتمع المدني فى الوطن العربى، بينما الثانى، يقول بوجود هذا المجتمع، ولكن مع ذكر بعض التحفظات. وتتمثل حجج القائلين بغياب المجتمع المدني فى الوطن العربى، فيما يأتى :

أ ) أن مفهوم المجتمع المدني ارتبط أساساً بالخبرة السياسية للدول الرأسمالية الغربية التى استندت إلى المشروع الحر والتنمية الرأسمالية على المستوى الاقتصادى، والديمقراطية الليبرالية على المستوى السياسى.

ب) إنه بغض النظر عن دور الاستعمار الغربى فى خلق الكيانات السياسية الحديثة فى الوطن العربى، متمثلة فى الأقطار العربية، إلا أنه من المؤكد أن أقطار ما بعد الاستقلال ورثت ما يسمى "بالتنظيمات"، وهى تتمثل فى جهاز الدولة بنظمه الإدارية والقانونية، وشبكة علاقاته مع السوق الرأسمالية. ولقد نتج عن ذلك أنه لم تتأسس دولة حديثة فى الوطن العربى ملتزمة بمجتمعها، حيث إن عملية تفكيك المجتمع التقليدى لم تعقبها عملية بناء وتطوير لمجتمع مدنى حديث، يكون بمثابة الأساس الاجتماعى للدولة، والركيزة الأساسية للديمقراطية. وهكذا لم تتحقق فى الوطن العربى لا دولة القانون والمؤسسات من ناحية، ولا المجتمع المدني الحقيقى من ناحية أخرى<sup>(١٩)</sup>.

ج ( إن النُخب التي سيطرت على جهاز الدولة في مرحلة ما بعد الاستقلال، تغلغت في مختلف مجالات وجوانب المجتمع وأحكمت السيطرة عليها، ولم تسمح بظهور مؤسسات مدنية بالأصل، أو أخضعها للسيطرة الكاملة للدولة في حالة السماح بقيامها. وهكذا لا يوجد فصل بين الدولة والمجتمع في الوطن العربي، الذي لا يعرف حتى الآن المجتمع المدني كنطاق يختلف عن النطاق السياسي- الإداري للدولة كسلطة سياسية، تضمن وظائفية المجتمع، وإن كانت لا تتحكم بها نظراً لاستقلالها (٢٠).

أما القائلون بوجود مجتمع مدني في الوطن العربي فيقدمون عديداً من التحفظات، مثل: التمييز بين الأقطار العربية طبقاً لدرجة التطور الاقتصادي والاجتماعي (٢١).

وفي إطار الجدل حول ما إذا كان هناك مجتمع مدني في الوطن العربي أم لا، أكد بعض الباحثين على أن مفهوم المجتمع المدني في الغرب لا مجال له في مجتمعات العالم الثالث، والمجتمعات العربية، أو على الأقل لا يمكن تطبيقه حرفياً على واقع هذه المجتمعات. فهو من ميراث الحضارة الغربية الرأسمالية. وعلى الرغم من ذلك فإن هؤلاء الباحثين لم يطرحوا تصوراً بديلاً لمفهوم المجتمع المدني بالمعنى الغربي. وكل ما تم التأكيد عليه هو الحديث عن المجتمع المدني في الوطن العربي بشكل تقريبي من خلال بعض جوانبه.

### ثانياً: على المستوى التطبيقي

لا يمكننا بحال من الأحوال أن نرسل القول فيما يتعلق بالمجتمع المدني في جميع الدول العربية ؛ فعملية طرح مؤشرات كمية وكيفية لبناء المجتمع المدني في الوطن العربي، تستهدف واقعاً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً قائماً في الأقطار العربية. ويطرح هذا الواقع عديداً من الصعوبات والمشكلات أمام الممارسة البحثية الهادفة إلى بناء وتطوير هذه المؤشرات (٢٢)، ومن أهم تلك الصعوبات:



١ - التباينات بين الأقطار العربية من حيث أوضاعها المجتمعية حيث يمكن بناءً على هذه التباينات أن نتحدث عن مجتمعات عربية وليس عن مجتمع عربي واحد وذلك للتباين في درجة التطوير الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، والثقافي، والتركيب الديمغرافي من ناحية، ومن حيث التركيب الاجتماعي والإثني ودرجة التجانس القومي والانصهار الاجتماعي من ناحية ثانية، ومن ناحية ثالثة من حيث درجة تطور وتبلور القوى السياسية والاجتماعية والتكوينية الطبقية، والتيارات السياسية والفكرية.

٢ - الازواجية داخل المجتمعات العربية، وتتمثل بصفة رئيسية في وجود بعض مكونات ورموز المجتمع التقليدي، إلى جانب بعض رموز ومكونات المجتمع الحديث.

٣ - كذلك إن للدين الإسلامي دوراً محورياً في منظومة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية في الوطن العربي، كما أن له دوراً مهماً في الحياة السياسية سواء على مستوى توظيفه لتدعيم شرعية النظم السياسية من ناحية، أو توظيفه لمعارضتها وتحديها من قبل بعض القوى السياسية من ناحية ثانية<sup>(٢٣)</sup>. وهو من ثم مكون مهم في النسيج الاجتماعي والثقافي والسياسي في الأقطار العربية، فهل يمكن بناء مجتمع مدني في الوطن العربي بعيداً عن الإسلام، على غرار ما حدث من خبرات بناء المجتمع المدني في الغرب، حيث كانت العلمنة إحدى المقومات الأساسية لبناء المجتمع المدني؟

٤ - مشكلة الدولة في الوطن العربي، والتحدى هنا أنه لا يمكن بناء مجتمع مدني في ظل غياب أو ضعف دولة القانون والمؤسسات. في هذا الإطار يمكننا بلورة أبرز عناصر مشكلة الدولة في الوطن العربي فيما يأتي :

أ) **ضعف وهشاشة الدولة:** ففي عديد من الدول العربية تبدو الدولة قوية، وذلك بحكم احتكار سلطة التشريع، والتنفيذ، وإصدار القرارات، واتخاذ الإجراءات الأمنية، ناهيك عن وجود أجهزة أمنية وقهرية حديثة ومتطورة في خدمتها، وعلى الرغم من ذلك، فإن قدرتها على تنفيذ القرارات والسياسات محدودة، باستثناء الجانب الأمني، الذي لا يمكن للنخبة المسيطرة على جهاز الدولة أن تنهون فيه، وبالتالي فهي دولة ضعيفة في مجال الإنجاز الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بالمعنى الإيجابي.

(ب) عدم تأسيس شرعية ثابتة ومستقرة للدولة.

(ج) ثمة شبه اتفاق على أن الدولة القطرية تعثرت في إنجاز الأهداف والطموحات الكبرى للعرب.

(د) زيادة تبعية الدول العربية للخارج.

وأخيراً يرى البعض فيما يخص إشكالية المجتمع المدني في الوطن العربي على الصعيد العملي "أن خطاب المجتمع المدني في الفكر السياسي العربي الراهن يعيد تجديد عقائدية الحداثة التي فقدت كثيراً من مشروعيتها ومصداقيتها بعد ما أصاب المشاريع اليسارية والقيم الاشتراكية عامة من إخفاق"<sup>(٢٤)</sup>. وربط مفهوم المجتمع المدني بالديمقراطية ليس له في الواقع إلا وظيفة واحدة هي إعطاء نوع من المشروع السياسية لمشروع الحداثة الذي تمثله الدولة، أي لمشروع التحويل البيروقراطي المدني أو العسكري للمجتمعات العربية، وهو التحويل الذي فقد منذ فترة الأهداف الواضحة والمقنعة. ومن ثم فليس للاستخدام الواسع اليوم للمفهوم أي محتوى علمي، ولا يقصد على الإطلاق إلى تعميق فهم آلية تحول المجتمعات العربية ودور العناصر أو البنى المدنية والسياسية في ذلك. إنه محاولة لإعادة بناء العقيدة الحداثية للنخبة المتراجعة على أسس تتماشى مع مناخ الحقبة التي نعيش، وتتفق مع افتقار السلطة الراهنة إلى أي مشروع اجتماعي حقيقي، باستثناء الرد على ما تسميه حركة الردة أو العودة إلى الوراء، أي باختصار مقاومة ومواجهة تيارات نقض الدولة ورفضها، وهي التيارات التي تتخذ اليوم من الإسلام مصدراً لعقيديتها السياسية، ولكنها يمكن أن تعتمد في حقب أخرى على مصادر ومرجعيات مختلفة<sup>(٢٥)</sup>.

إن إصلاح العمل بهذا المصطلح وجعله من جديد مفهوماً إجرائياً علمياً وليس محوراً لتحديد عقيدة سياسية وشعاراً في الحرب العقائدية والسياسية الراهنة في المجتمعات العربية، يقتضى إذن توضيح المضمون العلمي لهذا المفهوم من جهة، وإبراز الفائدة الفعلية التي يمكن أن تتجم عن استخدامه في تحليل التحول الاجتماعي السياسي والمدني في المجتمعات العربية المعاصرة<sup>(٢٦)</sup>.

## حول بعض المفاهيم المحورية فى الكتاب

لا شك فى أن المجتمع المدنى يضم من الجوانب الإيجابية كثيراً مما يمكن الاستناد إليه فى حياتنا بمعزل عن كون المجتمع المدنى يمثل بديلاً إصلاحياً أو ثورياً أمام بدائل أخرى كالمجتمع الشيوعى أو مجتمع بينى أو غير ذلك لنا أن نقبله أو نختلف معه، أو نرفضه. فالفضائل المدنية من تسامح واحترام متبادل لا بد أن يُنظر إليها كفضائل أساسية لها مكانتها فى المجتمع، ولا يفترض أن نربطها بمشروع المجتمع المدنى، أو غيره من المشاريع .

مع هذا فنحن لنا وقفة خاصة مع هاتين الفضيلتين: التسامح والاحترام المتبادل.

فى هذه الوقفة نرى أن "التسامح" فى ظل ما نعيشه من ظروف متطورة فى عصرنا، لم يصبح مجرد حل ضعيف بصدد درء الخلافات، بل نراه حلاً سلبياً. فالتسامح مجرد غطاء غالباً ما يفرضه المرء على نفسه أو يفرض عليه من قبل قوى أخرى ربما أخلاقية أو تنفيذية. الأقوى من التسامح كما وضع الكاتب هى فضيلة الاحترام المتبادل التى لا تتوفر إلا بعد مجهود من الفرد فى سبيل فهم الآخر، وبالتالى احترامه على ما هو عليه وما يعتقد ويؤمن به.

ونحن نرى أن هناك حالة أخرى قد تفوق فى رأينا هاتين الفضيلتين فى سبيل خلق مجتمع قوى خلاق لا يقوم فى حل خلافاته على حالة التعايش السلمى المؤقت *modus vivendi*. فهو تعايش من ناحية، وسلمى من ناحية أخرى نعم، ولكنه محفوف بالمخاطر ومقضى عليه حال ظهور عوامل قوى عند إحدى الجماعات أو الفئات تفوق الجماعات الأخرى وهو ما عرض له "رواز" - كما سنرى تفصيلاً فى الفصل الثانى عشر- عندما لمح إلى مثال التسامح الدينى فى توضيح موقفه؛ "فى هذا الوضع نتعلم الجماعات المختلفة تحمل بعضها البعض. ولكن قيامهم بذلك يعتمد على توازن القوة بينهم. فعندما ينعدم هذا التوازن؛ مثلما يحدث على سبيل المثال عندما تحرز مجموعة ما قوة تفوق الجماعات الأخرى؛ يسقط التعايش، ووقتئذٍ لا تعد الجماعة الأقل شأنًا؛ فيما يتعلق بالقوة؛ من بين المتسامح معهم " .

ومن ثم نرى أن هناك حالة يجب أن تتوفر بين جميع الاختلافات في المجتمع سواء اختلافات سياسية أو دينية أو ثقافية. إنها حالة الندية بمعناها الإيجابي؛ معاملة الآخر كندٍ لك. ونعرف أن معاملة الآخر كند لا تتأى للمرء منا إلا إذا كنا نركز بالفعل على مواطن القوى لدى هذا الفرد، وهو بذلك يأتى عكس التسامح الذى يتعامل مع المرء على أنه فى موقف ضعف يحتاج إلى مساندة. ولا نعتقد أن الجميع لديه من الشجاعة ما يجعله يقف من الآخر هذا الموقف فهو يعتمد على مقدار قوتك، وموضوعيتك، ومرونتك فى رؤية جوانب القوى لدى الآخر، وبالتالي التعامل معها مما يسفر عن شيئين غاية فى الأهمية هما: احترام الآخر لأنه من بين كثير من الأشياء التى تجعلك تحترمه أنه لديه من مواطن القوى ما قد لا يكون لديك أو غالباً ما لا يكون لديك ؛ بصفته كياناً مختلفاً عنك له منظومة تكوين مختلفة فى مسار تطورها والعوامل التى أثرت فيها حتى وإن تشابهت التجربة.

فكل فرد منا مهما كانت درجة بساطته أو ثقافته أو مكانته فى المجتمع لديه ولو نقطة واحدة "يتفرد بها" عنك وعن الآخر، ومن هنا ليس مقبول منك أن تعاملنى بتسامح ؛ لأنك لا تملك الموقف المقيم، لا تملك الحقيقة المطلقة، لا تملك ما يجعلك تتسامح معى إلا نفس متغطرة يبات فى سريرتها أنك من يجب أن يحكم ويقيم ويسيطر، ومن ثم إذا كنت خيراً فستتسامح مع الآخر، ستتسامح معى لأننى أريد أن أعيش فى سلام. هذا ما لا يقبله شخص على نفسه إذا كان يريد أن يعيش حياة طبيعية يمارس فيها تميزاته وتفرداته التى يمكن أن تفوق ما لدى الكثيرين المتخذين منه موقف التسامح.

إن فى رأينا ستكون الندية هى الحالة الحقيقية بين الأقوياء، نحن جميعاً أقوياء على عكس ما قسمنا وصنفنا "نيتشه" إلى : سادة وعبيد وقطيع!

الشيء الآخر هو زوال صفة القسسية عن القيم والفضائل المختلفة التى تكرسها الرؤى المختلفة فى الحياة، مستندين فى ذلك إلى نسبية الأشياء بما فيها القيم والفضائل، وانتفاء صفة الحقيقة المطلقة.



إن النُدية صورة متطورة من الاحترام المتبادل لأنه إذا كان الاحترام المتبادل حالة مرهونة بمعرفة ما يؤمن به ويعتقد فيه الآخر ، فإن الندية هي حالة من التسليم بوجود مواطن قُوى عند الآخر لابد أن تسعى- إذا كنت تتوى التفاعل الإيجابي- إلى معرفتها وربما التعامل معها فيما ينتج أو يتمخض عن إبداع.

قد يرى البعض هنا أن عامل الصراع لا شك قد يفسد من إفشاء روح الندية، ونحن فى الغالب نعى جيداً ما الصفات والممارسات التى تحل محل إيجابيات روح الندية فيما نعيشه من واقع؟ ولكننا لابد أن نحتكم إلى معايير عملية تستند إلى دور الفرد وما يقوم به من فاعلية نون التدقيق فيما يدور داخل ذهنه.

والحقيقة أن العالم يسعى منذ أرسطو إلى أمثل علاقة ممكنة بين الإسهامات المختلفة التى يسهم بها الفرد فى المجتمع وبين مكانته داخل هذا المجتمع نون أن يربط هذه المكانة بالعقيدة، أو الأفكار الخاصة التى يتبناها المرء. حيث عالج أرسطو هذا الأمر فى تناوله للمدينة والوضع داخلها وما يتعلق فى ذلك بمكانة الفرد. فرأى أنه ورغم ضرورة الاختلاف النسبى للمكافأة وفق الإسهامات الجديرة فى حفظ المدينة، فقد يكون لها آثار سلبية وضارة أيضاً. فالمواطنون الذين يحصلون على اهتمام مرتفع قد يثيرون الحقد والخصومة وسط الأقل تقديرًا. وإذا وقع ذلك سيتقوض هذا الوفاق المطلوب لتحقيق نظام صالح، غير أن هذا الاحتمال المشئوم من شأنه أن يتبدد بوجود الصداقة السياسية، التى تشير إلى التزام عام مشترك يتعلم كل فرد بمقتضاه أن يحترم إنجازات، وإسهامات المواطنين الآخرين وأن يروا هذه الإسهامات باعتبارها ضرورية لرفعة المجتمع. ذلك أن الصداقة كفضيلة مدنية مهمة تعد شكلاً للحياة لا تتيح فقط للسادة والعبيد أن يعيشوا فى انسجام مع بعضهم البعض بل أيضاً تتيح للناس من فئة المواطنين أن يتقبلوا بدون ضغينة وجود مستويات مختلفة من الاعتراف، والتقدير للفروق فى الإسهامات فى رفاهة المجتمع.

وإذا كان أرسطو وجد فى الصداقة علاجاً فحسبى بنا نحن أيضاً أن نجد ما يلائمنا، ويلائم ثقافتنا فى المحافظة على روح الندية بين أفراد المجتمع نون أن يطغى صراع الذات. ولعلنا نرى أن محك الإسهام يمكن أن نستند إليه فى الإقناع بإفشاء المعاملة الندية بين أفراد المجتمع.

## الفريقان :

إذا دققنا النظر في النسق العام سواء الفلسفى أو السياسى الذى يشكل خلفية كل فيلسوف أو كاتب ممن وروا فى هذا الكتاب، سنكتشف أن هناك فريقين رئيسيين: فريق يقف فى صف المجتمع المدنى بدرجات مختلفة: تحبيذ نسق القيم المدعم لمجتمع مدنى، التمهيد لإرساء مجتمع مدنى من خلال الدفع فى إطار تحرر السوق والفرد، المناداة بعوامل إنجاح مجتمع مدنى مثل العدالة فى توزيع المنافع، وإرساء قواعد للعدالة، الخ. والفريق الآخر يقف ضد المجتمع المدنى: ناقداً لأخلاقيات المجتمع المدنى وما يتولد عنه من اغتراب، معارضا ومشهراً بما ولدته المجتمعات المدنية من وضع الإنسان فى القفص الحديدى متمثلاً فى الدولة البيروقراطية والتكنوقراطية، وغير ذلك من نواعى الدفع بنقد المجتمع المدنى ونقض دعائمه التى تفصح عن مجتمع يخفى وراءه أسباب الاستعباد، والاستغلال.

من هم المؤيرون وبم يتصفون؟ من هم الذين جاءت أطروحاتهم موافقة وربما ممهدة لما يمكن أن يشكل بنية المجتمع المدنى؟ ومن فى المقابل الناقدون؟ وهل ارتبط نقدهم بمشروعات بديلة عن المجتمع المدنى؟

لنبدأ كما بدأ الكاتب: فى العصر الكلاسيكى نرى أفلاطون بأطروحاته أبعد قليلاً فيما يتعلق بإرساء ما يخص مشروع المجتمع المدنى فأفلاطون على عكس أرسطو - كما سنشرح فيما يأتى - تميز فى أطروحاته بالمثالية وربما الافتقار أيضاً إلى الروح العملية ، هذه الأخيرة تحلى بها تلميذه على نحو جيد حيث رأى أن أحد العوامل الحافظة للفردية وبالتالى الممهدة لمشروع مجتمع مدنى هو المحافظة على الملكية الخاصة. يقول الكاتب فى الفصل الثالث عن أرسطو، بالتحديد فى الجزئية الثامنة عن العائلة والملكية الخاصة: « سيبدو أرسطو من الوهلة الأولى - ويحكم ما قدمه من حقيقة مؤداها أن الملكية الخاصة تمد الناس بحيز مستقل - كما لو كان يضع الأساس لمجتمع مدنى ، حيث يعد توفير حيز مستقل عن الحكومة؛ مثلما رأينا فى الفصل الأول؛ مسألة ذات أهمية بالغة لتأمين الحريات» (٢٧) .

هذا هو أرسطو الذى يمكن تصنيفه كأحد الفلاسفة المبهدين لخلق (قيم) المجتمع المدني، القيم الحافظة، ناهيك عن التكنيكات، إنه أرسطو الذى اتسم منحاه فى دراسة السياسة العلمية المبكرة والعملية أيضاً فنراه يقسم أشكال المعرفة إلى المعرفة العلمية، والذكاء العملى. وذلك هو أفلاطون الذى شرع فى البحث عن العدالة، وإيجاد مجتمع عادل مستكملاً ما حاول سقراط إتمامه بل وسائراً على نهجه المتمثل فى الحجة الجدلية. أفلاطون مثالي، وأرسطو يتحلى بالعلم والروح العملية. أفلاطون يراه الكاتب بعيداً عن أن يكون مدعماً من خلال وجهة نظره لضروريات إقامة المجتمع المدني! يقول الكاتب فى هذا المقام، وتحت عنوان أفلاطون والمجتمع المدني: ولكن لنأتِ إلى السؤال المنتظر: ما التطبيقات التى تحتويها هذه الرؤية فيما يخص المجتمع المدني؟ من الوهلة الأولى تبدو الإجابة على هذا السؤال موحية برد تشاؤمى. فإذا كنا نعنى بالمجتمع المدني نظاماً يحتوى على كل من الحيز المستقل من الجماعات الطوعية وأيضاً كالتزام عام بمعايير مشتركة مثل احترام الحرية، وحقوق الأفراد ممن يعيشون فى مجتمع قائم على فضائل مدنية تضمن هذه الحقوق، فإن جمهورية أفلاطون ستترى فى هذه الترتيبات أشياء غير مقبولة. وعلى كل فالحيز المستقل من تلك الجماعات الطوعية التى تعمل كمصد ضد سلطة الدولة ستجعل من الصعوبة بمكان بالنسبة للدولة أن يكون لها دور مركزى فى تنسيق الأنشطة الخاصة بالطبقات المختلفة ، بحيث يمكن تحقيق الصالح العام للجميع. والحقيقة أن حراس أفلاطون ممن يربون الأطفال فى المشاع ويجرون زيجاتهم بواسطة نخبة مختارة من الحكام ستترى فى المجتمع المدني- كما ورد فى الفصل الأول شيئاً لا يمكن التسامح معه. كما سيبدو حراس/حكام أفلاطون- الذين يخشون ألا تكون عادات الفضيلة المدنية التى أكدت حسب أفلاطون على سلوك الامتثال للقانون كافية لتأمين تقبل الناس للمسئولية- مزيداً من الرفض لهذه الصيغة من المجتمع وخاصة أنهم، أى الحكام/الحراس لم تكن لديهم صعوبة بحكم التكنيكات الإدارية المرتبطة بالكذبة النبيلة عند أفلاطون".

لا يقتصر الأمر فقط على هذا الاختلاف بين هذين الفيلسوفين، فهناك جانب آخر مهم وضحه الكاتب فيما يخص فضيلة الصداقة عند أرسطو ، قائلاً: "ولكن إذا كان للصداقة أن تستمر فيجب الاعتراف أو التسليم بنتيجة مهمة لتقاسم القيم الأخلاقية وهى: أن الأصدقاء هم أصدقاء لبعضهم البعض لأنهم يساهمون فى إحساس بعضهم

البعض باحترام الذات. ولكن كيف يمكن لهذه المحصلة أن تحدث إذا ما كان من نتائج الصداقة أن نجعل أحد الأطراف خاضعاً للآخر لأسباب تبدو غير مبررة عقلاً؟ فإذا كان للصداقة أن تظل أساساً للمجتمع، فيجب أن تأتي مكملية لفضيلة الاحترام المتبادل التي نناقشها في الفصل الأول. فهذه الفضيلة؛ خاصة حال تدعيمها بوجهة نظر أرسطو الخاصة بالتشاور العام؛ ستشجع الناس على إيجاد طرق للإصغاء، والفهم، وترك مساحة للآخرين. غير أنه بإرساء علاقات من هذا النوع تحت مسمى صون الصداقة، من شأن المجتمع المدني؛ المكتمل بحيز مستقل من التجمعات، وبيئة أخلاقية أوسع تحفظ احترام الحقوق؛ من شأن هذا المجتمع أن يبرز أيضاً.

وتوحى هذه الرؤية بأنه "حتى إذا لم يكن أرسطو قد نادى بـ أو احتضن رؤية المجتمع المدني التي تنادى بها هنا، فهو يبقى - رغم ذلك - أقرب لفهمها وتبنيها من معلمه أفلاطون" (٢٨).

وإذا شرعنا في إتمام هذا النوع من المقارنات محاولين أن نتبين صفات الفيلسوف أو الكاتب المؤيد أو حتى المهد لإقامة مجتمع مدني وذلك الذي ينقد ويعارض وجوده، سنجد لدينا فريقين: الأول، ولانحصرهم جملة في البداية: أرسطو يعتبر من المهددين أو الميسرين، سانت أوغسطين من الميسرين وربما لم يكن راعياً، القديس توما الإكويني من الميسرين كما يستفصل، مكياقللي من المهددين بأطروحاته العملية كما سنشرح تفصيلاً وبالإستبشهادات، هوبز، لوك، وكانط، وهيغل، ورواز، وبيرك وتوكفيل، وأواكشوط من المؤيدين بل يمكننا تصنيفهم بأنهم يناون بمجتمع مدني. كل هؤلاء في مقابل من؟ من هو الفريق الآخر؟ أولهم روسو كان مفسداً بقيمه الشمولية والثورية في بعض الأحيان لمشروع المجتمع المدني. غيره ليسوا كثيرين، لكنهم: ماركس، نيتشه، ماكس فيبر، هربرت ماركيز، ميشيل فوكو!

يمكننا بالطبع من خلال القراءة الفاحصة أن نتبين الفروق على غرار ما رصدناه بين أفلاطون وأرسطو، وأن نستشف كذلك من خلال نوعية الفلسفة المطروحة سبب تأييد أو معارضة فلاسفة معينين للمجتمع المدني. غير أننا لا نسعى إلى إتمام ذلك لسببين أولهما ما سيسفرقه من صفحات طويلة نربأ بالقارئ ألا تدفعه إلى الملل أو التحيز إلى وجهة نظر معينة. السبب الثاني أننا لا نريد بالفعل التدخل بين الكاتب



والقارئ تدخلاً قد يفسد الاستمتاع بخصوصية الغوص والتحليل مما يمكن، بل ونأمل، أن يقوم به القارئ بنفسه. لم يكن هذا النموذج إذن إلا محاولة منا لإثارة بعض أنواع التحليلات الممكنة وأيضاً الخروج منها بتطبيقات معينة، مختلفة. فالكتاب بالفعل في حاجة إلى دراسة أكثر منها قراءة.

## ملاحظات لغوية

ويبقى في النهاية أن نشير إلى بعض الملاحظات النهائية والمتنوعة والتي يدور معظمها في فلك لغوي.

أولاً: فيما يتعلق بنوع الأسلوب السائد بين معظم الفلاسفة في هذا الكتاب سنجد جانحاً نحو الدراما الفلسفية، نحو البحث عن السلوان في ظل ما يتعرض له المجتمع الإنساني من تدهور خاصة في منظومات القيم، والأخلاق عامة.

سنجد أيضاً أن شيئاً لا يصارع هذا الأسلوب إلا ما يطرحه الحل السياسي من ممارسة وعمل واقعي يحاول أن يفلتاً بالإنسان من ملابسات فلسفية وعرة ودقيقة حدث بالبشرية أن تعرج إلى أساليب متنوعة أشهرها البنيوية والتفكيكية.

ثانياً: حرصنا أيضاً على نقل ما أورده الكاتب من فقرات استشهد بها من النصوص الأصلية البارزة، حيث رأينا أهمية نقلها هنا ببلاغتها وتنوعها على المستوى اللغوي والجمالي في النص الإنجليزي.

فقد رأينا أنه أحياناً ما يكون الإيقاع الإنجليزي - بغض النظر عن مدى بلاغة الأسلوب العربي - له مذاقه الخاص في تناول القضية المطروحة لمن يريد الاطلاع على النص الإنجليزي بجمالياته المختلفة. ولم تكن عبارة "نيتشه" التي افتتحنا بها هذه المقدمة سوى ميل لتحبيذ درجة معينة من الاندماج مع اللغة وتنويعها فيما يخص إيقاع الأسلوب، وهو بالمناسبة من الأشياء المهمة التي يمكن أن نلاحظها واضحة بين الكتابات المختلفة التي يعكسها ما ورد في الكتاب من لغات، وأساليب مختلفة. فكتابة "جون لوك" الإنجليزية التي نميزها بمفردات ثاقبة ومباشرة تختلف عن كتابة "روسو" الفرنسية التي تغلفها الشاعرية وانتقاء المفردات التي تلهب المشاعر، نوعان مختلفان من الكتابة

يختلفان تماماً عن الكتابة الألمانية خاصة كما وردت هنا من خلال اثنين من أعظم الذين كتبوا بالألمانية هما: ماركس ونييتشه. سنجدها عند هذا الأخير مثلاً لغة متدفقة، تتميز باختيار الرموز الحية، والكلمات المنمقة، والأشعار الرائعة التي لا تبرح ذهنك دون أن تجبرك على معاودة هذا الفيلسوف مرات ومرات، وهو فخ له مذاقه الخاص تتمنى لو وقع فيه جميع القراء ممن لم يقابلوا نييتشه بعد. "فهو يطرح مقولاته بأشد أشكال الصيغ تطرفاً وأقواها خطاباً، وهذا ما دفع صغار المفكرين- مثلما يقول "روبولف شتاينر": « ليقرءوا أجراس الخطر معلنين على الملأ أن روحاً خطيرة قد ظهرت إلى الوجود ». ولعلنا قد نتجح في توصيل هذا الانطباع من خلال الفقرة التالية من كتاب نييتشه "نشوء الأخلاق":

« عندما اصطدمت جيوش الصليبيين في الشرق بالجيوش المحلية التي لا تقهر، والتي يملك أفرادها عقولاً حرة بامتياز، ويعيش أفرادها - ولاسيما نور الدرجات الدنيا- بكامل الطاعة والانضباط. عند ذلك جاءتهم بطريقة ما إشارة حول الرموز وحول الكلمة الخاطئة. أما القيادات العليا فاحتفظت بالسر "لا توجد حقيقة وكل شيء مباح" ومنذ تلك اللحظة، ريحت الروح حريتها، وأصبحت الحقيقة خادمة العقيدة» (٢٩) .

لاشك إذن أن الكتاب كما ذكرنا آنفاً في حاجة إلى نوعية خاصة من القراءة بعيداً بالطبع عن « جانب الفائدة » التي يقدمها، فهذه الفائدة واضحة لمن يريد أن يقتصر على الاستعمالات العملية للكتاب، كمرجع على سبيل المثال. أما عن التنوق والجدل فللكتاب شأن آخر مع القراء.

وأخيراً أود أن أذكر أن ما من عمل في هذه الحياة إلا وكان نتاج تعاون، ومساندة، ودفع من الآخر، الذي يجب دائماً أن يأخذ مكانته المستحقة في منظومة الفرد، مكانة الندية، وذلك إذا كان لأية إيجابية مما يسعى إليه المجتمع المدني أو أية منظومة أخرى في حياتنا أن تتحقق على أرض الواقع. وقد كان بالفعل للآخر دور مؤثر جداً في خروج هذا العمل بلغتنا العربية، وفي هذا الصدد أشكر جميع الآخرين التاليين الذين يضمنون أناهباً أشعر أحياناً أنه من الصعب أن أفصلهم عن ذاتي.

**أولاً :** أود أن أقدم الشكر لزوجتي "سهير" وابنتي "ليلى" فقد ساعدتني سهير كثيراً في متابعة الترجمة وما وفرتة من مناخ مؤهل، وكذلك مساعدتها العملية لى على فهم ما يمكن أن يكون من جوانب إيجابية فى المجتمع المدنى الليبرالى! فلها عميق امتناني. كما أنتى مدين إلى « ليلى » العينين اللتين تحضنان على البهجة؛ بالمتابعة على إنهاء الكتاب.

**ثانياً :** أود أن أشكر ذلك الآخر، والقريب إلى نفسى جداً "مايكل جاسبر" الصديق الذى منحنى نسخة من الكتاب الأصلي، وكثيراً من وقته الثمين.

**ثالثاً :** كان لأصدقائي نور كبير حتى اكتملت هذه الترجمة بدءاً من المساندة العملية والروح المشجعة مما قام به الصديقان "سيد محمود" و "سمير مندى".

الأصدقاء علاء كمال وشريف الحبيبي، وعبد المولى إسماعيل وياسر عبد اللطيف "

وأخيراً أتوجه بالشكر إلى من كان لهم الفضل فى إدراكى لكثير من الأمور فى مجال العلوم السياسية والمجتمع المدنى، والتي ظلت خفية على قبل تقنيدها ضمن محاضرات دبلوم المجتمع المدنى وحقوق الإنسان فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وأخص منهم بالذكر د. مصطفى كامل السيد، د. علا أبو زيد ، د. هويدا عدلى، د. أحمد ثابت.

وفى النهاية أرجو أن أكون قد قدمت بهذه الترجمة ما من شأنه أن يسهم فى مزيد من الجدل ويثير الحركة.

**ربيع وهبه**

## الهوامش والمراجع

- ( ١ ) Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, Allen, & Bacon, 1997, P.1
- ( ٢ ) Ibid., p . 24
- ( ٣ ) انظر : موريس فلامان، "الليبرالية المعاصرة"، ترجمة تمام الساحلي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص ٤٧ .
- ( ٤ ) Steven Delue, p. 29
- ( ٥ ) المرجع السابق، ص ٥١ .
- ( ٦ ) أنطونيو غرامشي، "كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤، ص. ٢٢٧ .
- ( ٧ ) المرجع السابق، ص ٨٢ .
- ( ٨ ) المرجع السابق، ص ٨٥ .
- ( ٩ ) Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, p. 13
- ( ١٠ ) أنطونيو غرامشي، مرجع سابق، ص. ٢٢٨
- ( ١١ ) أنطونيو غرامشي، "كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤، ص ٢٢٤ .
- ( ١٢ ) للاستفاضة في خصوصية وتحديد هذا المفهوم ، انظر "غرامشي وقضايا المجتمع المدني"، ندوة القاهرة ١٩٩٠، مركز البحوث العربية، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، ١٩٩١، ص. ٤٩٨
- ( ١٣ ) المرجع السابق، ص ٤٩٨ .
- ( ١٤ ) حسنين توفيق إبراهيم، محرر، بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية، أوراق ندوة المجتمع والنواة في الوطن العربي، ص ٦٩٠ .
- ( ١٥ ) المرجع السابق، ص ٦٩٠ .
- ( ١٦ ) خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة؛ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١ ص ٣٣٦ .
- ( ١٧ ) السيد ياسين، سقوط الأباطير السياسية، العدد ٣٩٢، يناير ١٩٩١، ص ٣٧ .
- ( ١٨ ) حسنين توفيق إبراهيم، مرجع سابق ص ٦٩٢ .
- ( ١٩ ) تفصيلاً لهذا الرأي، انظر على أوليل: "حول أسباب العنف السياسي"، في: أسامة الغزالي حرب، محرر، العنف والسياسة في الوطن العربي (عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٧).



- (٢٠) بسام الطيبي، البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ٧٩ .
- (٢١) للاستفاضة في هذه التحفظات ، انظر: حسين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص ٦٩٥ .
- (٢٢) المرجع السابق، ص ٦٩٧ .
- (٢٣) المرجع السابق ص ٦٩٨ .
- (٢٤) برهان غليون، بناء المجتمع المدني: دور العوامل الداخلية والخارجية، ص ٧٣٣ .
- (٢٥) المرجع السابق ص ٧٣٤ .
- (٢٦) المرجع السابق ص ٧٣٥ . للاستفاضة في هذا الأمر انظر أيضاً في المرجع نفسه : "أزمة المجتمع المدني العربي الحديث: المجتمع العالمي المفتوح والدولة المغلقة"، ص ٧٤١ .
- (٢٧) Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, p 45
- (٢٨) Ibid., 65
- (٢٩) روبرت شتاينر، نيتشه مكافحاً ضد عصره، ترجمة : حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ١٩٩٨، ص ٥١ .

## استهلال

وُضع هذا الكتاب لتحقيق ثلاثة أغراض:

**الأول -** وهو المغزى السائد بين ضفتى الكتاب - أنه لى ينخرط "الطلاب" فى التفكير السياسى، ومن ثم يبحثون فى قضايا مهمة من قبيل طبيعة العدالة أو أساس السعادة ؛ عليهم أن يتعلموا مقارنة ومقابلة وجهات نظرهم وأطروحاتهم بوجهات نظر وأطروحات الآخرين. وأرانى هنا أعملت عدة استراتيجيات من شأنها حث القراء على التفكير بهذا الأسلوب فى تناولهم للكتاب.

من بين هذه الاستراتيجيات، أن تنظيم الكتاب نفسه جاء ليساعد على تعلم عقد المقارنات والمقابلات بين الحجج المختلفة التى تدور حول الفكرة الرئيسية للكتاب، وهى فكرة المجتمع المدنى. وفى هذا الصدد قمنا بتقسيم مفكرى المجتمع المدنى بين كُتَّاب ما قبل العصر الحديث *pre-modern writers* ونقاد أواخر العصر الحديث *later-day modern critics* الأمر الذى يوفر للقراء إمكانية تناول المادة الخاصة بهؤلاء المفكرين فى اقترانها بنمطين محتملين من النقد. فالأجزاء الثلاثة الرئيسية للكتاب تضع أمام القارئ صورة "إجمالية" تقوم بوظيفتين: أولهما وصف ماهية المجتمع المدنى والأخرى تحديد المحتويات الرئيسية التى يمكن توظيفها فى البحث فى أهمية ذلك المجتمع المدنى .

ومن الاستراتيجيات الأخرى التى قصدنا بها تحفيز التفكير السياسى لدى القارئ أننا ذيلنا كل فصل من فصول الجزئين الأخيرين بهامش للتخيل والجهد البحثى أطلقنا عليه "الرد والرد المضاد" *response and rejoinder* أبرزنا فيه الحيثية التى كان من شأن مختلف المفكرين أن يتناولوا بها أفكار وحجج بعضهم البعض. وآمل أن يكون هذا المعمل لتحليل الأفكار والحجج مشجعاً للقراء، خاصة الطلاب منهم، على تخيل أنفسهم كما لو كانوا منخرطين فى حوار مع مختلف المفكرين الذين يتقدون مواقف بعضهم البعض.

**أما الهدف الرئيسى الثانى،** فيتمثل فى مناقشة فكرة المجتمع المدنى الذى نرى فى وجوده مسألة جوهرية لمن يسعى - كما يفعل معظمنا - إلى الحرية، وتحقيق المغزى من الحياة. والذى نستوقفنا هنا أننا نمر بعهد تبدو فيه المجتمعات المدنية فى حالة انحدار فى كثير من بقاع العالم الغربى، حيث ظلت هذه المجتمعات متواجدة لردح من الزمن. وهو فى الحقيقة ما تصادف مع وجود محاولات لخلق مجتمعات مدنية فى مناطق من العالم لم توجد بها من قبل هذه المجتمعات المدنية مثل أوروبا الشرقية إثر سقوط سور برلين. وإنى لأمل أن يساهم هذا الكتاب بأية طريقة مهما كان تواضعها فى مقاومة تلك النزعات التى تساهم فى إضعاف المجتمعات المدنية.

**الهدف الأخير** هو تفسير أعمال أهم الكتاب فى حقل النظرية السياسية. صحيح أن كتاباً مرجعياً كهذا لا يمكن أن يلعب دور البديل عن المصادر الأساسية لكنه قد يساعد، كمرجع جيد، على فهم وتقدير أهمية هذه المصادر الرئيسية. وهنا أمل أن يكون هذا الكتاب مفيداً بحق لمن يريدون، مثلى تماماً، أن يبحثوا الطلاب على نحو خاص على قراءة تلك الأعمال الخالدة فى الفلسفة السياسية. ومن ثم فعند عملى فى هذا الكتاب أليت على نفسى يوماً أن أفصل الأفكار الرئيسية الواردة فى النصوص الأساسية الرئيسية التى من الوارد أن يقررها القارئون على تدريس النظرية السياسية على طلابهم.

أما عن سبب الإفادة من الكتاب، فهى عديدة باعتماد ذلك على القصد من تناوله أو قراءته، فإذا ركزنا على الحقل الأكاديمى، والمشتغلين به فنحن نروم بمن يريدون مد طلابهم بخلفية تساعد على فهم الكثير من الأفكار الواردة فى تاريخ التفكير السياسى أن يشرعوا فى قراءة الكتاب بشكل تسلسلى بدءاً من الفصل الأول عن المجتمع المدنى، ثم الانتقال لمناقشة مختلف المفكرين الواردين فى الأجزاء التالية. وفكرة المجتمع المدنى تتميز بالرحابة والسعة ما جعلنا فى تتبعها نفسراً كثيراً من الأبعاد الرئيسية للنظريات المختلفة تفسيراً كاملاً.

وهذه الحقيقة تتيح للمحاضرين، حال تدريس موادهم، سبر أغوار موضوعات أخرى مهمة بجانب المجتمع المدنى، وفى هذا الصدد يعد الكتاب مفيداً لمن يريدون طرح مجموعة من الموضوعات المتكاملة والبديلة. فالكتاب يوفر قائمة كاملة من

الموضوعات الرئيسية لمن يريدون على سبيل المثال مناقشة طبيعة مجتمع عادل أو صالح، مكانة الحقوق في المجتمع، دور وأهمية التفكير العام والتشاور، خاصية الفضيلة المدنية كما وردت في الرؤى المختلفة من التفكير السياسي، الدلالة السياسية لبعض الأفكار من قبيل التسامح والاحترام المتبادل، طريقة صياغة مفهوم السلطة الشرعية، الأوجه المختلفة للديمقراطية، العلاقة بين الرؤى ما قبل الحديثة والحديثة فيما يتعلق بطبيعة الأفراد والمجتمع.

ولن يبغي استخدام الكتاب في فصل دراسي عن التفكير السياسي من الممكن التوكيد على فكرة المجتمع المدني، وجعلها أرضية لعقد المقارنات ومقابلة الحجج المختلفة فيما يخص هذه الفكرة الرئيسية. في هذه الحالة من شأن المحاضر أن يرشد طلابه بقراءة المقدمة، والفصل الأول ثم الانتقال مباشرة إلى الجزء الثاني والثالث على التوالي، فهما يحتويان على مفكرى المجتمع المدني ونقادهم. ومن يريد تضمين الرؤى الكلاسيكية والمسيحية أيضاً في هذا الصدد، يمكنه انتقاء بعض المواد ذات الصلة من الجزء الأول. ثم يظل الاختيار متاحاً أيضاً أمام من يرغب في استخدام تيمات بديلة ومتكاملة كأساس لفصل دراسي عن التفكير السياسي خاصة من قبيل تلك المذكورة في الفقرة السابقة.

وأخيراً أود التنويه إلى أن هذا الكتاب قد أصبح بمثابة تحدٍّ مثير للكتابة على مر العامين الماضيين. لقد قدم لي كثيرون مساعدات مهمة. وفي هذا أود أن أخص بالشكر أسرتي بما فيهم والدي "وليام"، و"دورثي" دي لو William and Dorothy DeLue وزوجتي "كارين" Karen وأبنائي "دان" Dan و"آنا" Anna و"إريك" Erik وزوجته "راشيل" Ra-chael. فهؤلاء علموني عن طبيعة المجتمع المدني أكثر من أي كاتب رجعت إليه في هذا الكتاب. ولذلك أهدى إليهم هذا الكتاب. أود أيضاً أن أشكر ستيفن هل Stephen Hull محرري الخاص في مؤسسة آلين أند بيكون Allyn and Bacon فقد كان خير معاون لي على مدار الرحلة كلها. كما أود أن أشكر عميد كليتي، كارل ماتوكس Karl Mattox على مساندته لي. وأقدم عرفاني أيضاً إلى طلابي في مرحلة الدراسة الجامعية ممن جعلت منهم هدفاً لمحاضرات قامت على أساس هذا الكتاب، بهدف استكشاف أفضل الطرق لصياغة الأفكار والأطروحات. علاوة على ذلك، فإنني أقدر جميع النصائح القيمة



التي قدمها إلى عديد ممن قرعوا المخطوطة الأولى. وفي هذا الإطار أخص بالشكر نانسي لاف Nancy Love ، جامعة ولاية بنسلفانيا Pennsylvania State University وسيمون شامبرز Simon Chmbers جامعة كولورادو بـ "باولدر" -University of Colorado do at Boulder، وريتشارد ك. داجر Richard K. Dagger بجامعة ولاية أريزونا -Arizo na State University، وروبرت كيرفيرست Robert Kurfirst بجامعة سنترال فلوريدا University of Central Florida، وجيل د. شفارتز Joel D. Schwartz بكلية ويليام أند ماري The College of William and Mary، وويليام ر. جارنر William R. Garner بجامعة إلينوى الجنوبية في كاربوندالي Southern Illinois University at Carbondale وأندرو كين Andrew Keen بجامعة نورث إيسترن Northeastern University، وجريج دي لوريير Greg DeLaurier كلية إيثاكا Ithaca College ، و"تيوبورل. بوتزمان" Theo-dore L. Putterman بجامعة كاليفورنيا في ساكرامينتو University of California, Sacramento. لقد حاولت الإفادة من تعليقات المراجعين لتحسين مستوى الكتابة وجعل الكتاب شاملاً إلى أقصى حد ممكن. وأشكر أيضاً المراجعين الذين وضعوا أيديهم على الأخطاء التي تبقى في النهاية مسئوليتي وحدي.

## مقدمة المؤلف

### ١ - التفكير السياسى والنظرية السياسية

ينشغل الناس بالتفكير السياسى عندما يبحثون فى تحديد أى الأفكار السياسية تقدم وعوداً أكثر، وأى الحلول السياسية تستجيب أفضل من غيرها لتحديات بعينها، وأية أنظمة سياسية تكون الأفضل فى تلبية حاجاتهم. والتحدى فى هذا الكتاب يتمثل فى جعل الناس يألفون طبيعة التفكير السياسى على أمل أن يكون هذا مشجعاً للقراء على الانخراط بأنفسهم فى هذا النشاط. ولأننا سنناقش فى هذا الكتاب نظريات سياسية مختلفة، فإننى أفضل قبل المضى قدماً فى هذا أن نتوقف برهة لنتحدث قليلاً عن ماهية النظرية السياسية وكيف علينا أن نفهم التفكير السياسى فى علاقته بها.

وسأستخدم هنا كلاً من مصطلح النظرية السياسية ومصطلح الفلسفة السياسية بالتبادل <sup>(١)</sup>. فالنظرية السياسية تنشأ إلى حد ما كإجابة على سؤال يلفت انتباه المنظر السياسى. فقد سأل "أفلاطون" Plato ، على سبيل المثال : إلى أى حد يمكن أن تتحقق العدالة، بإسهاماتها المهمة للحياة البشرية، فى مواجهة مجتمع يتعامل مع فكرة العدالة بروح الشك؟ كذلك أراد "هوبز" Hobbes أن يعرف ما الذى يجعل المجتمع يتورط فى الحرب، وتساعل أيضاً كيف- أو حتى ما إذا كان ممكناً- التغلب على احتمال الحرب، وتحقيق السلام والحرية؟ فى حين سأل "رولز" Rawls : كيف نبني مجتمعاً يمكن للأفراد فيه أن يحترموا الحقوق الأساسية لبعضهم البعض رغم وجود وجهات نظر أخلاقية متعارضة ولكل منها معقوليتها؟

للإجابة على أسئلة من هذا النوع يجب أن يكون المرء قادراً على تكوين صورة للعالم تساعد فى تفسير الطريقة التى يعمل بها. فعلى سبيل المثال إذا كنا معنيين بأن

يحقق مجتمعنا شكلاً من الحقوق المتساوية للجميع ووجدنا أن المجتمع يبدو مقاوماً لهذا الهدف، فإن هدف فلسفتنا السياسية حينئذٍ سيتمثل في استعراض العوامل التي تعوق التقدم نحو هذا الهدف، والوقوف على كيفية التغلب على تلك المعوقات. ونحن في سعينا نحو هذا المشروع نشكل صورة للعالم تفسر سبب عرقلة هذا المجتمع لتلك الحقوق، ولكن بالإضافة إلى ذلك، لابد لهذه الصورة أن توضح كذلك تلك العوامل التي يمكن أن تساعد المجتمع في ترسيخ تلك الحقوق.

ولكن في انشغالنا بهذا الجهد لا يمكننا بأية حال أن نستوعب جميع العوامل التي يجب أخذها في الاعتبار عند معالجة السؤال المطروح. والسبب في افتقار الفهم الكامل هو أن المنظر السياسي يرى العالم من وجهة نظر محدودة وجزئية، وأنه ما من منظر يملك أو تملك تلك المعرفة الشاملة التي تمكنه أو تمكنها من الفهم الكامل لجميع العناصر الخاصة بالسؤال المطروح. والنتيجة أن كل ما يستطيع المنظر عمله هو تقديم رؤية (باستعارة مصطلح شيلدون فولان *Sheldon Wolin*) تصف العلاقات الممكنة بين العناصر الرئيسية للمجتمع، بما فيها البشر والمؤسسات، بهدف معالجة السؤال المطروح<sup>(٢)</sup>.

من خلال هذا المشروع، يمكن للمنظر السياسي صياغة نظرية كاملة التفاصيل، توضح أي الحقوق يمكن إرساءها وتطويرها في المجتمع، وكيفية إتمام ذلك، وما المعوقات الرئيسية التي يجب التغلب عليها بهدف نيل تلك الحقوق كاملة. وبانشغال المنظر في هذا النشاط فإنه أو أنها ستناقش عديداً من العوامل وعلاقتها ببعضها البعض بما في ذلك دور الحكومة، مكانة التعليم، طبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يجب أن يكون قائماً، وما إلى ذلك. وإذا افترضنا أن المنظرين السياسيين يطورون نظرياتهم من خلال خبراتهم الخاصة ووجهات نظرهم، فمن الوارد أن يطوروا نظريات متعارضة فيما يخص نفس السؤال أو المسألة المطروحة، حيث إن منظرًا ما قد يقدم نظرية تؤكد على مفاهيم معينة للدولة يرفضها أو يدحضها منظر آخر، كما أن منظرًا ثانيًا قد يحدد ظروفًا ثقافية معينة يمكن اعتبارها غير مترابطة من قبل منظر

ثالث، وهكذا نواليك (٣) . عموماً تبقى المسألة الواضحة هنا أن أية نظرية معينة عندما تُرى من زاوية نظرية أخرى يمكن القول بمعنى ما أنها تفتقر إلى الكمال والشمولية فيما يخص السؤال المطروح. نتيجة لذلك، لابد لنشاط الفلسفة السياسية من أن يتضمن منظرين سياسيين يخالفون بعضهم البعض حول أى النظريات أفضل فى تفسير العالم، وأياً أفضل فى المساعدة على حل سؤال أو مسألة بعينها.

## ٢ - الصلة بين النظرية السياسية والتفكير السياسى

ما العلاقة بين التفكير السياسى والنظرية السياسية؟ كلاهما يشتركان فى تناول مسائل سياسية واجتماعية مهمة، والحقيقة أن التفكير السياسى ؛ شأنه شأن النظرية السياسية؛ يتناول أسئلة يبدو أنها قد هيمنت على النقاش السياسى عبر التاريخ. فالتفكير السياسى بطرحه للأسئلة التى سُرِدَت فى استهلال هذه المقدمة يصبح لا محالة منخرطاً فى طرح أسئلة عديدة أخرى، من قبيل ما طبيعة العدالة، الحرية، الحياة الصالحة ؟ إلى غير ذلك من أسئلة.

وفى مجرى تناول هذه الأسئلة، دائماً ما يرجع التفكير السياسى إلى النظرية السياسية. ذلك أنه فى الإجابة على أسئلة رئيسية غالباً ما يستفيد المنشغل بالتفكير السياسى من الرؤى المختلفة للحياة السياسية المقدمة من قبل مختلف المنظرين السياسيين. وفى هذا الإطار يتحدى هذه الرؤى بغرض تقويم إجابات قيمة على الأسئلة المطروحة.

إن التفكير السياسى دائماً ما يمثل أرضاً خصبة يمكن الانطلاق منها لتحدى رؤية معينة واردة فى إحدى النظريات السياسية. إذ أنه كما أشرنا تَوَّأ ليس هناك مطلقاً رؤية كاملة، فكل رؤية تتضمن بالضرورة عناصر مهمة من الواقع، فى حين تقلل من أهمية عناصر أخرى. والشخص الذى يمارس التفكير السياسى غالباً ما يؤكد وجهة نظرنا هذه، عندما يثبت أن رؤية سياسية معينة ليست كاملة بما يكفى لمساعدة المرء على فهم واقع سياسى أو اجتماعى معين فهماً كاملاً .



وعندما يتبين أن رؤية سياسية معينة لا تقدم أساساً جيداً لمعالجة سؤال بعينه، ينتقل المنشغل بالتفكير السياسى إلى نظرية أخرى لمعرفة ما إذا كانت النظرية البديلة تقدم منهجاً أفضل فى تناول السؤال محل البحث. وفى محيط التفكير السياسى يكتشف المرء وجود عديد من النظريات السياسية التى تبحث فى السؤال المثار. على سبيل المثال، عند تناول السؤال الخاص بالعدالة قد نبدأ بأفلاطون ثم ننتقل إلى أرسطو وننتهى بهيجل. وفى كل حالة نقارن بين تفسيرات مختلفة مدافعين عن تفسير ضد آخر. ونظل هكذا على أمل الوصول إلى مفهوم للعدالة يمكن الدفاع عنه ضد ناقدينا. وأثناء هذه العملية، قد نرفض جميع الرؤى المعروفة للفلسفة السياسية عن الموضوع قيد التناول ونخلق فى المقابل رؤية جديدة. وفى هذا الإطار، قد نصل إلى نظرية سياسية جديدة تماماً لتناول مشكلة مهمة طرحها التفكير السياسى.

إن التفكير السياسى يقوم على النظرية السياسية، فبدون الأخيرة لا يمكن للأول أن تقوم له قائمة. فما أن تبدأ عملية التفكير السياسى، يصبح المنشغل بهذا النشاط ملتزماً بأن يختبر العديد من الرؤى الموضحة فى نظريات سياسية مختلفة، وهو فى ذلك، يبحث عن رؤية شاملة للحياة السياسية لا يمكن لها أن تظهر بأية حال قبل أن تكون هناك إجابة محددة قد تم تحقيقها بصدد سؤال مطروح. وبالطبع قد لا يمكننا الوصول إلى هذه النقطة، ومن هنا نجد أن المنخرطين فى التفكير السياسى غالباً ما يتعين عليهم البحث فى فائدة نظريات سياسية مختلفة تتناول الأسئلة المطروحة.

### ٣ - سقراط فى محاورات الدفاع و أقريطون<sup>(٤)</sup>

نظراً لأن الدفاع الكلاسيكى عن التفكير السياسى قد وجد فى تفسير أفلاطون لسقراط فى محاورات "الدفاع" *Apology* و"أقريطون" *Crito* ، يليق بنا أن نناقش الموضوعات الرئيسية لهذه المحاورات. وهو نوع من التدريب من شأنه إعداد القارئ لما سيرد فى الفصل الثانى من معالجة لجمهورية أفلاطون. وقبل مناقشة هذه المحاورات، من الأهمية أن نقدم خلفية بسيطة حول سقراط *Socrates* (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م) الشخص الذى كان مثار إعجاب أفلاطون، وجعله، كما سنرى فى الفصل الثانى،

المتحدث الرسمي باسمه في الجمهورية. لقد عاش سقراط في أثينا أثناء فترة حل فيها حكم أوليغاركي oligarchic مستبد محل ما كان قائماً من جهود تسعى إلى الحفاظ على الديمقراطية. فبعد هزيمة الأثينيين عام ٤٠٤ ق-م في الحرب البيلوبونيسية Peloponnesian War مع إسبرطة، احتلت القوات الإسبرطية المدينة. وفي هذا الوقت انتهز حزب أوليغاركي في أثينا، وبمساعدة الإسبرطيين الفرصة لتقويض الديمقراطية الأثينية، وتأسيس الحكم الذي عُرف في التاريخ باسم قبضة "الثلاثين طاغية" Thirty Tyrants. والمفترض أن هؤلاء كانوا في سبيلهم إلى وضع دستور ديمقراطي جديد، لكنهم في الحقيقة أبوا أن يفعلوا ذلك، وقاموا في المقابل بتنفيذ الإعدام ليس فقط في الديمقراطيين المعروفين، بل أيضاً في الأوليغاركيين الذين أيدوا حكم القانون<sup>(٥)</sup>. وفي النهاية تم عزل الأوليغاركية بواسطة ٣٠٠٠ مواطن وفيما لا يزيد عن سبعة شهور عادت الديمقراطية<sup>(\*)</sup> مرة أخرى في ٤٠٣ ق-م.<sup>(٦)</sup>

لم يكن سقراط على وفاق مع النظام الديمقراطي الجديد، فقد قدم تعاليم تقول إن السياسة تتطلب نوعاً خاصاً من الخبرة التي لا يمتلكها بالضرورة الناس العاديون ممن لديهم مهارات في مهن أخرى. وقد بدت وجهات نظر سقراط بالنسبة للأثينيين قريبة من وجهة النظر الأوليغاركية، فالأثينيون الذين كانوا لا يزالون قريبين عهد من إرهاب الأوليغاركية بدرجة تكفي لجعلهم لا يرغبون في أي شيء له صلة بهم، قد رفضوا سقراط بصفته مهدداً للديمقراطية، وقدموه إلى المحاكمة وحكموا عليه بالإعدام<sup>(٧)</sup> وفي محاورات "أقريطون" و"الدفاع" وأيضاً في الجمهورية يسجل أفلاطون التزام سقراط بكل

(\*) لم تكن الديمقراطية هي النظام المرغوب في أثينا بصفته النظام الأفضل كما قد يكون حاداً بيننا الآن ، سنرى في الفصل الثاني كيف صنف أفلاطون أنظمة الحكم المختلفة ومنها الديمقراطية التي لم تكن تعنى حين ذاك سوى نظام يتسم بالقوضى وعدم الكفاءة . وهذا ما كان سائداً في الفترة ما بعد انقشاع الحكم الأوليغاركي مثلما يشير الكاتب . وما هو زينفون المزعوم Pseudo-Xenphon أحد تلاميذ سقراط ينتقد الديمقراطية الأثينية بشدة لأنها تتميز حسب رأيه بالانقسام ، والقوضى وطرح في المقابل نماذج من الخارج متمثلة في جمهورية اللاسدعمونيين Le République des Lacedemoniens التي تمجد البساطة وحسن سير المؤسسات الإسبرطية . انظر : تجان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة د . علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٢ . (المترجم) .

من البحث عن الحقيقة، وبوجهة نظره القائلة بأن النظم السياسية يجب أن تُدار بواسطة خبراء يفهمون كيف يستخدمون السلطة من أجل أغراض أخلاقية.

وفيما يلي تقدم تفسيراً لمحاورتى "الدفاع" و"أقريطون" اللتين يُظهران أهمية التفكير السياسى. ففي "الدفاع" كان سقراط قد اتُّهم بعدم اعتقاده فى آلهة أثينا، وبأنه "جعل الحجة الأضعف تبدو هى الأقوى" وأنه أفسد الشباب. وقد ظن سقراط نفسه بريئاً، وبالرغم من الدفاعات الطويلة والمقنعة عن سلوكه، فقد تم تجريمه وحُكم عليه بالإعدام من قِبَل محكمة أثينية شرعية. وقد أتاح لنا سقراط - نحن القراء، وبأبسط الحجج - أن نخلص إلى أن تهمته كانت ببساطة هى انخراطه فى التفكير السياسى .

لماذا كان اعتراض الأثينيين على استخدام سقراط للتفكير السياسى بهذا العمق؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نوضح ما كان سقراط يأمل فى إنجازه من خلال التفكير السياسى. لقد بحث فى استخدام التفكير السياسى لتناول أسئلة رئيسية تتعلق بأفضل أشكال الحياة الأخلاقية والسياسية. إذ طرح على سبيل المثال، أسئلة من قبيل ما العدالة؟ ما التقوى؟ ما طبيعة القانون؟ وما الخير؟ للإجابة على أسئلة كهذه انخرط سقراط فى العملية التى أطلق عليها الحجة الجدلية *dialectical argument* .

تتمثل طبيعة هذه العملية فى طرح سؤال، مثل : ما العدالة؟ ثم تُقدم تصورات مختلفة عن العدالة. والهدف من تقديم هذه التصورات أن نعثر بينها على المفهوم الصحيح. وللوصول إلى هذا الهدف يُطلب من الناس أن يقدموا وجهات نظرهم الخاصة حول كل تصور متضمناً الأسباب الشارحة لعدم قبول تفسيرات بعينها. ثم يتم بعد ذلك اختبار هذه الأسباب بعناية. وبمجرد تقديم أسباب تدحض صحة تصورات معينة يتم إسقاط هذه التصورات من الاعتبار، ومن ثم يمكن حصر قائمة التصورات الممكنة عن العدالة. ثم تُعاد الكرة مرة أخرى حيث ينطلق الفرد من خلال هذه القائمة المحدودة على أمل أن يجد مفهوماً للعدالة يتميز بالشمولية التى تصمد أمام تحدٍّ آخر. ويصبح المفهوم المتبقى أساساً للإجابة على السؤال الأساسى : ما العدالة؟ والواقع أن جمهورية أفلاطون - كما سنرى فى الفصل الثانى - ستحتو فيما بعد حنو هذا النموذج.

إذن فالانخراط في التفكير السياسي، يتطلب خطاباً يشترك فيه آخرون ممن لديهم الاستعداد لاختبار وجهات نظرهم على الملأ. هذه هي مقاربة التفكير السياسي التي انتهجها سقراط طوال حياته. يقول سقراط في محاورات "الدفاع": «ما زلت ماضياً في اختبار كل فرد اعتقد أنه حكيمًا، سواء كان مواطناً أم أجنبياً»<sup>(٨)</sup> إلا أن هذا العمل الذي آمن به سقراط كان هو بالضبط الذي أوقع به في مشكلات عديدة. فهو يخبرنا أن "الأشخاص القائمين باختبار بعضهم البعض بدلاً من أن يغضبوا من أنفسهم يغضبون مني، ويقولون إن سقراط شُنَّعة، ويفسد الشباب"<sup>(٩)</sup> "an abomination and corrupts the youth".

ولكن لماذا غضب الأثينيون من سقراط؟ هل لأنهم ربطوا بينه وبين الأوليغاركية، أم هناك أسباب أخرى؟ لا يمكننا هنا، وبطبيعة الحال، إلا أن نُعمل حدسنا لمعرفة الأسباب التي جعلتهم يغضبون. وهذا الحدس يُعد في حد ذاته مفيداً لأنه سيبين لنا مشكلة عامة تطرحها عملية التفكير السياسي بالنسبة لكثيرين حتى يومنا هذا.

أحد أسباب شك الأثينيين في جهود سقراط قد يتمثل في أنه بانخراطهم في التفكير السياسي، كان عليهم التسليم بأن الرؤى، والآراء الموجودة قد تكون خاطئة، وأنها قابلة للمراجعة أو النفي. وهي محصلة كانت لها عواقب عكسية تماماً لدى الناس. فأحياناً ما تكون المحافظة على الوضع القائم status quo بصدد أفكار جوهرية مثل العدالة والتقوى، شيئاً مهماً في حماية ما يشكل طريقة المرء في الحياة.

والسبب الآخر للشك في محاولات سقراط قد يكون ذا صلة بكون منهجه يتطلب من الناس التعامل مع وجهات نظرهم الخاصة في سياق من الآراء المتنافسة. في هذه الحالة يوحى التفكير السياسي بالنسبة لمن هم ملتزمون بإيجاد تعريفات عامة لمفاهيم رئيسية بمخاطرة مختلفة تماماً عن تلك المخاطر المطروحة أمام من يخافون أن يصدع التفكير السياسي استقرار الأوضاع القائمة. فبالنظر إلى وجهات نظر متنوعة وقبول التحدي الذي تطرحه أمام آراء الفرد الخاصة، يواجه المرء احتمال عدم الوصول مطلقاً إلى فهم مشترك مع الآخرين، ومن ثم سيكون البحث عن إجابة لأسئلة سياسية مهمة



مستمراً وأبدياً ما دام قد بات واضحاً أن هناك حججاً قوية تستمر في الظهور لتحدى وجهات نظر معقولة. والمشكلة هنا تتمثل في الاعتراف بأن الواقع الاجتماعى ليس بالضرورة وضعاً جامداً قائماً على حقيقة معترف بها، بل هو شرط يتطلب قبولاً مستمراً لوجهات نظر وآراء متنوعة، لا يمكن التوفيق أو الجمع بين كثير منها بسهولة.

وقد كان سقراط يأمل في تجنب هذه المحصلة المحتملة للتفكير السياسى وفي إيجاد التعاريف الشاملة لمفاهيم رئيسية من شأنها أن تقيم واقعاً اجتماعياً على أساس الحقيقة. وقد بدا سقراط دائماً واثقاً من أنه يستطيع أن يفعل ذلك. ولكن في ظل انتهاجه البحث عن الحقيقة من خلال عملية الحجة الجدلية، فقد جازف بسقوطه في عدد لا يحصى من المشكلات غير القابلة للحل، وعالم من الحيرة والتردد.

مع ذلك كان سقراط على استعداد للخوض في هذه المخاطر. ولكن يبدو أن الاثنين لم يكونوا كذلك. وفي نهاية الأمر انتهى الحال بالحكم على سقراط بالموت وهو الحكم الذى يرمز إلى رفض الاثنين الانشغال بالتفكير السياسى واحتمال تبعاته. ولأن سقراط كان ملتزماً بهذا المشروع فإنه، وكما جاء في محاوره "أقريطون"، عندما دخل عليه أقريطون السجن ليقتعه بفكرة الهرب، رد عليه بأنه لن يغادر بون أن يكون مقتنعاً بأن هذا هو الشيء الوحيد الذى يستطيع أن يقوم به. وقال : « إذا كان يحسن بنا ألا نتصرف مطلقاً بشكل غير عادل، فهل يجب أن نرد الظلم بالظلم، كما يعتقد العامة أننا فاعلون؟ » (١٠).

بطرحه هذا السؤال، استغرق سقراط اللحظة مع أقريطون ليؤكد وبطريقة تراجيدية على أهمية التفكير السياسى، فجميع القضايا الرئيسية يجب أن تتعرض للتحليل المتبع فى الشكل الجدلى من الحوار، الذى يرسى دعائم التفكير السياسى. ونجد هذا الهدف متحققاً فى محاوره "أقريطون" أثناء المناقشة المشهورة المتخيلة مع قوانين المجتمع. والجدال الرئيسى المتضمن فى الدفع المقدم بواسطة القوانين هو أن سقراطاً بهربه كان سينتهك قوانين أثينا. ولماذا تكون هذه هى القضية؟ لقد تم اتهامه بواسطة محكمة شرعية، وتقضى القوانين بأن يذعن المتهمون لما يقع عليهم من أحكام. ولكن لماذا يكون

من الخطأ انتهاك القوانين؟ تجيب القوانين أنه من الخطأ أن تنتهك القوانين العادلة، والحقيقة أن قوانين أثينا عادلة كل العدل. وتدعيماً لهذا الزعم تشير القوانين إلى طرق مهمة نفعت بسقراط، وغيره من المواطنين. فهي؛ أى القوانين؛ تُعد في الغالب نافعة بحكم ما تقدمه من منافع ذات أهمية بالغة فيما يخص النضج الأخلاقي وتطوير الأفراد في المجتمع. وفي صياغة قضيتهم مع بسقراط، تشير القوانين أنها قد أمدت بسقراط بثقافة أعدته للحياة، بما فيها حياة التفكير السياسى. والحقيقة أنها لم تمنعه من الانشغال بالتفكير السياسى. فقد سمحت له أن يجادل سياسيات الدولة وعندما كان لا يتفق معها سمحت له أيضاً بمحاولة إقناع الدولة بتغيير مواقفها. فالقوانين تتيح له مغادرة البلاد بدون عقوبة إذا كانت السياسات التي تتبناها الدولة ليست بتلك السياسات التي يتفق معها فى الرأى (١١).

هكذا صار المغزى من المجادلات التي قدمتها "القوانين" واضحاً الآن ، فشكوى بسقراط ما كان لها أن تكون ضد القوانين لأن القوانين عادلة. وكان يجب أن تنطلق شكواه ضد شعب أثينا الذي تصرف تجاهه بشكل غير عادل. ولأن القوانين عادلة، فإن بسقراطاً مدين لها بإخلاصه الدائم، وعليه ألا يرتكب ما يضر بها. وإذا كان له ألا يطيع قوانين عادلة، فإنه فى الحقيقة كان سيتصرف بطرق ضارة بالقوانين، وهو بارتكابه هذا الضرر إنما يتواطأ مع الظلم الذي كان قد ارتكب بالفعل ضده. ومع هذه المعطيات فإن بسقراطاً يقرر أن الشيء العادل الذي يمكنه عمله هو الإذعان لحكم الإعدام.

علاوة على ذلك فإن بسقراطاً بدعمه لقوانين عادلة إنما يكرس واحداً من أهدافها الرئيسية المتمثل - كما رأينا؛ فى حماية التفكير السياسى. والبحث عن الحقيقة لا يتطلب أقل من ذلك. فإذا كان بسقراط يعيش بيننا اليوم لكان سيدعم بلا شك هذه النقطة على أنها أكثر أهمية من أى وقت مضى. فالسياسات المعاصرة تدار الآن بواسطة مديرى الحملات وخبراء الإعلام ممن لا يملكون سوى القليل من الاهتمام بالتفكير السياسى. ليس هدفهم تشجيع المقاربة الجدلية لاختبار الأفكار التي يتطلبها التفكير السياسى، بل إن هدفهم هو أن يستخرجوا من الجماهير الاستجابة المرغوبة (وفقاً

لتعريف مديري الحملات) لعدد متنوع من الشعارات بغرض استخدامها في تحقيق حشد جماهيري مؤيد لقضايا بعينها. فراسمو استراتيجيات الحملات الانتخابية يرون التفكير السياسي تهديداً لأمثالهم ممن يأملون في تحويل المجتمع إلى مجرد حشود ضخمة، حيث يلصق عقل القطيع الآراء بالمواطنين. ونتيجة لذلك، لا يعود الأفراد قادرين على صياغة أحكامهم من خلال عملية المقارنة والمقابلة بين الأفكار، تلك العملية المكتملة للنموذج الجدلي في الفكر. كثيرون الآن على وعى بأن هذا الوضع مستمر، كثيرون أيضاً يسوئهم ذلك. إلا أن مجرد الإشارة إلى المشكلة ليس كافياً. حيث تُعد عودة الدراية بفن التفكير السياسي إلى الثقافة هي مسألة غاية في الأهمية بالنسبة للمحافظة على الثقافة. وإننى لأمل أن يساهم الكتاب في هذا الجهد.

#### ٤ - حول بقية الكتاب

يتمثل نهجى فى هذا الكتاب فى تقديم نماذج من التفكير السياسى أمل أن تكون مشجعة للقارئ/القارئة على الانخراط فى التفكير السياسى بنفسه أو بنفسها. وهذا يعنى أن تكون الكتابة بروح المقاربة الديالكتيكية لسقراط بحيث يصبح القراء متمرسين فى مقارنة ومقابلة الرؤى والحجج السياسية. وفى سبيل ذلك فإننى أخطط لمناقشة الطريقة التى كان للمفكر/المفكرة أن يدافع أو تدافع بها عن رؤيتها للمجتمع ضد مفكرين آخرين أو مفكرات. وفى مجرى هذه العملية يتمثل مقصدى فى مطالبة القراء بالتشكيك فى تفسيرى للحجج الواردة والمحتملة التى أرى أن المفكرين محل النقاش كانوا يستخدمونها فى الرد على مفكرين آخرين.

وبهدف تسهيل هذه المحاولة، سأقدم أيضاً مفصلاً لطبيعة وأهمية المجتمع المدنى كموضوع أساسى. وبمناقشتى للرؤى المختلفة التى تنبعث من مناحٍ مختلفة للتفكير السياسى والمتناولة فى هذا الكتاب، سأناقش كيف تتسحب هذه الرؤى المختلفة على هذا الموضوع الرئيسى. على سبيل المثال، سيكون النسيج الضام لجميع المناقشات

متمثلاً في أسئلة من قبيل: هل كان لأفلاطون أن يؤيد المجتمع المدني؟ كيف كان لأرسطو أن يستجيب لمسألة المجتمع المدني؟ لماذا تبدو نظرية لوك مؤيدة للمجتمع المدني؟ في حين لا تبدو رؤية روسو كذلك؟

وقد ترجمت هذا المسعى إلى تشجيع التفكير السياسى هنا أيضاً- مثلما ذكرت في التمهيد- من خلال إضافة هامش التخيل الذى أطلقت عليه "الرد والرد المضاد" في نهاية كل فصل من فصول الجزأين الثانى والثالث. فى هذا القسم ترانى محاولاً أن أتخيل كيف كان لمختلف المفكرين أن يردوا على بعضهم البعض. وعلى نحو خاص، أتساءل: كيف كان للمفكرين الذين سبقوا مفكرين آخرين أن يردوا على من جاؤا بعدهم؟ علاوة على محاولتى إظهار الكيفية التى كان لهؤلاء اللاحقين أن يردوا بها على انتقادات سابقهم. على كل حال يتمثل اهتمامى فى هذا الصدد فى الوقوف على الكيفية التى كان لمفكرين بأعينهم أن يردوا بها على بعضهم البعض حول القضايا المتنوعة المطروحة فى كل فصل. وحيث إن مسألة المجتمع المدني هى الموضوع الرئيسية، فإن "الرد والرد المضاد" قد صُممَ لخلق الربط بين عدد متنوع من الأسئلة التى وجدت فى رؤى مختلفة وردت ضمن هذا الكتاب.

وفيما يلى مما تبقى من هذه الجزئية، سأقدم نظرة عامة ملخصة للمفكرين ممن قمت بتغطيتهم. فالفصل الأول عبارة عن مناقشة للمجتمع المدني، حيث سأقوم بوضع المفهوم الرئيسى للمجتمع المدني الذى سيتم الرجوع إليه على مستوى الكتاب فى مناقشتى للرؤى المختلفة الموجودة فى النظريات السياسية التى أتناولها.

فى الجزء الأول، نُجرى مناقشة للرؤى الكلاسيكية والمسيحية للفلسفة السياسية أفردنا لها فصولاً عن أفلاطون وأرسطو والفكر المسيحى. وهى فصول مُصممة للوقوف على كيفية اختلاف الفضيلة المدنية فى العالم الكلاسيكى والمسيحى عن تلك الموجودة فى المفاهيم الحديثة للمجتمع المدني. ولقد كتبت هذه الفصول لأبين أن المفكرين الكلاسيكيين والمسيحيين بما أنهم مبدئياً غير مسئولين عن صياغة مفهوم المجتمع المدني، إلا أن هناك عناصر مهمة فى رؤاهم شكلت جزءاً من تفكير المجتمع المدني. وعلى القراء أن يضعوا



فى أذهانهم أن الفصل الخامس من الجزء الأول، عن مكياقللى، يقدم لنا نقطة الانتقال من الرؤى الكلاسيكية والمسيحية إلى المفهوم الحديث للمجتمع المدنى والفضيلة المدنية، الموضح فى الجزء الثانى .

فى الجزء الثانى ننتقل إلى الرؤى الليبرالية والمحافظة للمجتمع المدنى. تسعى الرؤى الليبرالية إلى تأمين أكبر قدر ممكن من الحرية الفردية عن طريق حماية الحقوق الأساسية للمواطنين. وسنجد أنه خلافاً لما جاء فى التقاليد الكلاسيكية والمسيحية- التى رأت الأفراد كجزء من مجتمع يخضع للمفهوم السائد للهدف الأخلاقى العام للمجتمع، ذلك الهدف الذى يملى على الفرد طبيعة مكانته وبوره فى المجتمع - تؤكد الرؤى الليبرالية على أن الأفراد متكافئون ، وأن تكافؤهم هذا يتوقف جزئياً على امتلاكهم الحقوق، وقدرتهم على استخدامهما لتأمين حريتهم الشخصية. ومن بين مجموعة الليبراليين سنعرض لكتاب مثل "توماس هوبز" Thomas Hobbes، "جون لوك" John Locke، "إمانوئيل كانط" Immanuel Kant، "هيجل" G.W.F Hegel، "جون ستيوارت مل" John Stuart Mill و"جون رولز" John Rawls. أما الفصل الخاص بـ "جان چاك روسو" Jean Jacques Rousseau فيجب أن يُقرأ كنقد للرؤى الليبرالية للمجتمع المدنى لدى هوبز ولوك.

أما الكتاب المحافظون، فرغم تقبلهم للأهمية الأساسية لحرية الإنسان، نراهم قلقين من أن يذهب التأكيد على الحقوق إلى أقصاه بحيث تُهمل المعايير والتقاليد الحافظة لحياة المجتمع، والتى تعد أيضاً ضرورية لتأمين الحرية، وأن تُنكر المكانة البارزة لأهمية توجيه الناس إلى فهم أنماط العلاقات الاجتماعية والقيم الأساسية المطلوبة لضمان حياة ثرية ومثالية. ومن بين الكتاب المحافظين على هذه التقاليد يأتى "إدمون بيرك" Edmund Burke، "ألكس دى توكفيل" Alexis de Tocqueville، "مايكل أواكشوط" Michael Oakeshott. والمحافظون هنا - بون اختلاف مع كُتاب التقاليد الكلاسيكية والمسيحية - يسعون إلى نظام اجتماعى متكامل تكون فيه هوية أو كيان كل شخص جزءاً من سياق أكبر متمثل فى التقاليد والطرق المشتركة فى مسلك الحياة. فبالنسبة للمحافظين، عندما ينقطع الأفراد عن هذا الارتباط، فإنهم يسلبون المصائر الحقيقية للهوية، وجوانب الخبرة التى تعطى المعنى والمغزى لحياة الفرد.

أما الجزء الثالث فيحتوى على نقد الرؤى الحديثة للمجتمع المدنى. حيث نناقش هنا النقد النسائى والماركسى وأيضاً الرؤى التى وضعها "فريدريك نيتشه" Friedrich Nietzsche وميشيل فوكو Michel Foucault. وعن السؤال: لماذا اختيار هؤلاء بالذات؟ نقول إن هذا يرجع إلى أن إسهاماتهم تمثل أهمية كبيرة، لأن كلاً منهم يناقش، ومن منظور مختلف، أن المجتمع المدنى ما هو إلا مجرد قناع يخفى وراءه علاقات قمعية تحت مسمى قيم مثالية مهمة من قبيل الحقوق والفضيلة المدنية. وقد تمت هنا مناقشة كل من هذه الطرق فى التفكير، بما تطرحه بعد ذلك من سؤال حول ما إذا كانت فكرة المجتمع المدنى تمثل مشروعاً جديراً بالاعتبار أم لا.

وسنجد أن المجادلات النيتشوية والماركسية ستجيب على هذا السؤال؛ ولأسباب مختلفة برفض صاحب مَنو. فبالنسبة لماركس ليس المجتمع المدنى سوى مجرد طريقة لتتكر السلطة المتوحشة للطبقة الرأسمالية، حيث إنه لتحقيق تحرر الطبقة العاملة، يصبح من الضرورى القيام بثورة تطيح بالطبقة المالكة، والمجتمع المدنى الذى يساند الملاك. أما بالنسبة لينتشه ومن سار على نهجه، فإن المجتمع المدنى يثلم المخيلة، ويدمر الطاقة الإبداعية عند الأفراد بحيث يصبحون على المدى البعيد عاجزين عن تحقيق الحرية التى يعد بها المجتمع المدنى. ومن هذا المنطلق يعيدنا نيتشه لتصور تنظيم اجتماعى مختلف يخضع الفرد فيه لهيمنة طبقة أرستقراطية حاكمة تستطيع وضع مسار جديد وأكثر تحراً للمجتمع. وسيتابع ميشيل فوكو أيضاً التعرية النيتشوية للأبعاد القمعية للمجتمع المدنى. ومع ذلك فسيجد من نقده ليصبح ملائماً للحياة التنظيمية الحديثة وتطورها، وسينادى بسياسة مدعمة لتلك التكنيكيات التى تتيح للأفراد، وهو ما يعد غريباً على بصمته الخاصة فى حقل النظرية السياسية - أن يتغلبوا على القمع الحديث. أما كاتبات الحركة النسائية فهن يحتفظن بإيمان جوهرى بالمجتمع المدنى وفى قدرته اللامحدودة على إنجاز الأهداف التى يجاهر بها، وذلك بقدر ما يقدم من إصلاحات رئيسية تساعد فى خلق مجتمع مدنى لا يكون مجرد ساحة لازدهار الذكور على حساب الإناث فحسب، بل حيث يمكن للجميع أن يزدهروا فى وضع يقضى إلى حرية إنسانية كاملة.

وفى الفصل السابع عشر أنهى الكتاب بتقديم ملخص عن الموضوعات الرئيسية التى أمل أن تبين، بأخذها مجتمعة، لماذا استمرت ويجب أن تستمر رؤية المجتمع المدنى بتلك الدرجة من الأهمية بالنسبة لنا. وفى هذا الفصل أيضاً أناقش مستقبل المجتمع المدنى خاصة فى ضوء النقد الوارد فى الجزء الثالث .

## الهوامش

- ( ١ ) فى اتخاذ هذا الموقف أتبع Sheldon Wollin . انظر : Sheldon S. Wollin, Politics and Vision, Continuity and Innovation in Western Political thought, (Boston: Little, Brown, and Co., 1960), P. 21. ومن أجل رؤية مختلفة ، تميز النظرية السياسية عن الفلسفة السياسية ، انظر : "Philosophy, Theory, Ideology", Political Theory, 4:1, February, 1976, pp. 18- 82.
- ( ٢ ) Wollin, Politics and Vision, pp18 - 19
- ( ٣ ) المرجع السابق ص ١٩ .
- ( ٤ ) تعليل هنا قائم على تفسيرى لمناورات أفلاطون "الدفاع وأكرتوتن الواردة فى Plato, Euthyphro, Apology and the Creio. : ترجمة F. J. Church, ( Bobbs- Merrill Company, 1956 ) pp. 21 - 67 Indianapolis :
- ( ٥ ) Irving M. Zeitlin, Plato's Vision, The Classical Origins of Social and Political Thought, (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall 1993), pp. 47-48.
- ( ٦ ) Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought, (New York: Harper and Row 1970), p. 44 .
- ( ٧ ) Zeitlin, Plato's Vision, p.59 .
- ( ٨ ) Apology, Church Edition, p. 28 .
- ( ٩ ) المرجع السابق ص ٢٨ .
- ( ١٠ ) Crito, Church edition, P. 59 .
- ( ١١ ) المرجع السابق ، ص ص ٦٠ - ٦١ .





## القسم الأول

المقاربات الكلاسيكية  
والمسيحية والمكيافللية

## الفصل الأول

أهمية المجتمع المدني



## ١ - المجتمع المدني: المشكلة المطروحة

يتكون المجتمع المدني، كما تقول الكاتبة المعاصرة جين بيتكى إشتاين -Jean Beth ke Elshtain، من أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات associations، غالباً ما يطلق عليها جماعات طوعية أو مؤسسات ثانوية، مثل الأسر، المنظمات الدينية، اتحادات العمال، جماعات المساعدة الذاتية، الجمعيات الخيرية، منظمات الأحياء، إلخ. ومن جهتي أود أن أضف أيضاً عديداً من التنظيمات المهنية مثل نقابة المحامين الأمريكية، الجمعية الطبية، وأيضاً مجموعة من الجماعات المهمة التي تدعم أهداف عديد من الفئات الاجتماعية مثل الجمعيات الزراعية، جماعات المستهلكين، إلخ. وهذه التنظيمات التي توجد خارج الهياكل الرسمية لسلطة الدولة، تشير إلى حيز مستقل Separate Sphere يتوفر للأفراد فيه حرية تتبّع عدد متنوع من خبرات الحياة التي تتيحها الجمعيات المتنوعة التي يستطيع الأفراد الانضمام إليها<sup>(١)</sup>. وأحد الجوانب المهمة في المجتمع المدني أنه كحيز مستقل؛ يعمل ك مصدٍ buffer ضد سلطة الحكومة المركزية؛ وبدوره هذا يشجع على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفة أن تتبّع مساراتها الخاصة بها دون خوف من تدخلات الحكومة.

ومع ذلك فهذا البعد من أبعاد المجتمع المدني لم يعد هو الجانب الرئيسي الذي يميل كثير من المنظرين السياسيين الأمريكيين إلى التأكيد عليه. فهم يميلون، كما تقول إحدى المنظرات السياسيات المعاصرات، نانسي روزونبلوم Nancy Rosenblum، إلى التأكيد بدرجة أقل على دور الجمعيات الطوعية كمصدٍ ضد سلطة الحكومة، وبدرجة أكبر على الثقافة الأخلاقية التي تتحقق في تلك الجماعات التي تشكل الحيز المستقل<sup>(٢)</sup>. وبناءً على وجهة النظر هذه، فإن الناس يدخلون في هذا الحيز المستقل، يشتركون في تجمعات، ويكتسبون من هذه الخبرة بعداً أخلاقياً مفيداً لحياتهم. ومن هنا، فإن الروابط التي يشكلها الناس مع بعضهم البعض في الفئات المختلفة من المجتمع المدني تساعدهم في المحافظة على الشعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاه تحقيق الرفاهية كثير من الآخرين، بمن فيهم جيران الفرد، أصدقاؤه، ومجتمعه. وبامتلاك هذه الخبرة المهمة في المجتمع



المدنى، فإن الأناية غير المحدودة وغير القابلة للتحكم تكون خاضعة لمعايير السلوك المدنى<sup>(٣)</sup>، وبالتالي فإن المجتمع المدنى بالإضافة إلى التأكيد على الحيز المستقل للجماعات، يشير أيضاً إلى القيم الأخلاقية المهمة التى ينتظر المجتمع ككل من أعضائه أن يعتنقوها.

فى هذا الكتاب، وبمناقشتنا لطبيعة المجتمع المدنى، نؤكد على كل من وجهة النظر القائلة بأن المجتمع المدنى يمثل مصداً ضد الحكومة المركزية، وتلك القائلة بأنه يوفر ثقافة أخلاقية مهمة للمجتمع. حيث أنه، من وجهة نظرى، يعود تكوين المجتمع المدنى إلى حيز مستقل من الجماعات، التى توجد خارج الشبكة الرسمية للسلطة الحكومية وتتطلب نوعاً من الاستقلالية عنها. ولكن فى الوقت ذاته، ومن وجهة نظرى أيضاً، يرتبط هذا الحيز بقيم أخلاقية معينة تعتبر ذات أهمية بالغة بالنسبة للمجتمع ككل. وللتحدث عن مجتمع مدنى، من الضرورى إذن، أن نصف طبيعة البيئة الأخلاقية الأوسع التى يوجد فيها هذا الحيز المستقل، موضحين طبيعة القيم التى تزكياها هذه البيئة ويعتبر من الضرورى على كل أعضاء المجتمع أن يتبعوها.

تُرى ما طبيعة هذه البيئة الأخلاقية، وما المشكلات التى تطرحها بالنسبة لمجتمع مدنى؟ إن المجتمع المدنى يرتبط ببيئة يمكن معاملة الأفراد فيها كأفراد متكافئين، وفى الوقت نفسه يحتفظون فيما بينهم بتعهدٍ على تدعيم نوع من الالتزام تجاه الفضيلة المدنية civic virtue، أو ما يمكن أيضاً الإشارة إليه بصفته احتراماً لمعايير فهم مشترك للصالح العام المتكامل مع حياة المجتمع. وهكذا يُمنح الأفراد من ناحية الكرامة والاحترام الكامل عن طريق إمدادهم بجملة الحقوق نفسها التى تضمن لهم؛ من بين أشياء أخرى؛ حرية الارتباط، الكلام، التعبير، الوعى، المقاضاة، وحياسة الممتلكات الخاصة. وهم بهذه الحقوق لا يحصلون فقط على القدرة على التأثير فى القرارات السياسية للحكومة، بل أيضاً يحققون القدرة على تتبع أهداف معقولة ونابعة من الذات. ومن ناحية أخرى، يشجع المجتمع المدنى الناس على تأييد معايير عامة تعد ضرورية للحفاظ على حياة لائقة و"مدنية". ويتدعيمهم لهذه المعايير العامة، بيدى الأفراد الاحترام المتبادل للفضيلة المدنية، وبالتالي يحافظون على الالتزام بالصالح العام<sup>(٤)</sup>.

يشير هذا المفهوم أو التصور عن المجتمع المدني إلى مقاربتين مختلفتين للطريقة التي نصل بها إلى فهم أنفسنا كأفراد. المقاربة الأولى، عندما يرى الأفراد أنفسهم كأفراد متكافئين، فهم يكونون أميل للتفكير في أنفسهم كأشخاص مستقلين قائمين بذاتهم تنبثق طريقتهم في الحياة، وبشكل رئيسي عن تأملاتهم الذاتية وليس عن أى مصدر خارجي. فى حين أن بعد الفضيلة المدنية للمجتمع المدني، المقاربة الثانية تقترض أن هناك معايير عامة من المتوقع تدعيمها من قبل جميع أعضاء المجتمع. وهذا يعنى، وعلى نحو خاص، أن الفرد عليه أن يظهر ولاءه لجميع المعايير المرتبطة بالمواطنة الصحيحة.

ومن ثم فهناك كثير من القيم المرتبطة ببعد الفضيلة المدنية للمجتمع المدني. وسوف أسوق هنا بعض الأمثلة، مع ضرورة أن يكون واضح فى الأذهان أن هذه القائمة من الأمثلة التى أقدمها ليست قائمة مقررّة أو مانعة، ولكنها بالأحرى عبارة عن تفسير أو تصوير قصصنا عامة عندما ناقشنا جانب الفضيلة المدنية من المجتمع المدني. فعلى سبيل المثال، هناك ما يشير إليه ويليام جالستون William Galston بـ"فضائل عامة" *general virtues* تتعلق بأى مجتمع سياسى، بما فيها مثلاً الاستعداد للامتثال لقوانين المجتمع وأيضاً الإحساس بالولاء للمبادئ السياسية الأساسية وأعراف المجتمع<sup>(٥)</sup>. ومن ثم ففى إطار أكثر المجتمعات الليبرالية معاصرة وحدانية، توجد فضائل مدنية أساسية من التسامح *tolerance* والاحترام المتبادل *mutual respect*، نفرد لها تأكيداً خاصاً فى الجزئية السادسة من هذا الفصل.

بالإضافة إلى ذلك، وكما يشير جالستون، تتضمن الفضائل المدنية أيضاً اهتمامات بالكيفية أو الطريقة التى يجب أن ينتهجها الناس للمشاركة فى الحياة الاقتصادية للمجتمع<sup>(٦)</sup>. فكل فرد يجب أن تكون لديه أخلاقيات عمل أو قدرة على القيام بالعمل بشكل جيد فى سياق تدعيمه لذاته. كما أن بيئة العمل تتطلب من الأفراد أن يتعلموا التكيف مع الظروف المتغيرة للحياة الاقتصادية عن طريق اكتساب مهارات جديدة أو تطوير ما لديهم من مهارات. كذلك عندما نناقش مسألة أن الأفراد يجب أن يكونوا قادرين على توفير جزء من دخلهم تحت مسمى المصالح الذاتية بعيدة الأمد؛

وذلك ضمن مراجعتنا لمفهوم "السوق الحر" عند آدم سميث Adam Smith فى الجزئية السابعة من هذا الفصل؛ فحتى يتسنى لهم القيام بذلك عليهم أن يضحوا برغبات مباشرة على المدى القصير.

إن المجتمع المدنى فى جوهره يمكن أن يتصف بالتوتر ما بين وجهة نظر فردية مضمونها توفير الحقوق الأساسية للفرد وبين البعد الاجتماعى للمجتمع الذى يعكس الحاجة إلى احترام متطلبات الفضيلة المدنية. والهدف من وجود مجتمع مدنى هو السماح للأفراد باتباع مفاهيمهم الذاتية فى الحياة، ولكن فى الوقت نفسه فى إطار احترام قيود والتزامات الفضيلة المدنية. وعموماً هناك عدة مقاربات لإدراك هذا الهدف، وكل مقاربة تضع قيماً أساسية من أجل أن يتبناها المجتمع ككل وتدعمها الجماعات المختلفة التى تشكل المجتمع المدنى . وهنا؛ متبعاً روزنبلوم؛ أقوم بمناقشة ثلاث مقاربات مختلفة، إحداها تشير إلى مجتمع مدنى ديمقراطى democratic civil society، والأخرى تشير إلى مجتمع مدنى خاص بالجماعات الوسيطة mediating ، والثالثة تشير إلى رؤية ليبرالية liberal للمجتمع المدنى<sup>(٧)</sup>.

## ٢ - المجتمع المدنى الديمقراطى

نناقش فى هذه الجزئية لتصوير الديمقراطى لإرساء وضع يتم فيه إقامة جسر بين الأهداف الفردية الخاصة والأهداف الاجتماعية المشتركة<sup>(٨)</sup> . فى مجتمع من هذا النوع يكون متوقعاً من جميع المواطنين أن يشتركوا فى تحديد القواعد والمعايير التى سيتم وفقاً لها حكم الجميع. فى مجتمع ديمقراطى كهذا، يدخل الناس فى التشاور العام كأفراد منفصلين كل له مصالحه وحاجاته الخاصة. ولكن فى سياق هذا التشاور يفصح كل شخص عن مصالحه بطريقة تساعد على خلق توجه سياسى عام ومشترك. على سبيل المثال، فى سياق مناقشة التوجه الأفضل لنظافة البيئة، فإننى قد أدخل المجال السياسى بالتزامى

الخاص بحماية ما أستطيع من مساحات خضراء، وقد يبحث آخرون عن إزالة بعض هذه المساحات بغرض بناء أماكن عمل جديدة. ونتيجة للتشاور، يتم اكتشاف طريقة لتحقيق تقارب عادل بين وجهات النظر المتعارضة.

فالدافعون عن مجتمع مدنى ديمقراطى ؛ مثلما ترى روزنبوم؛ إنما يشيرون إلى أن المشاركة الديمقراطية باتخاذها مكانة على مستوى جميع المؤسسات الرئيسية، بما فيها النقابات، أو الكنائس، أو المهن، ستساعد الناس على خلق مساحة للتشاور مع الآخرين من أجل إقرار الصالح العام<sup>(٩)</sup>. وبالتالي، فإن الناس سيتعلمون التفكير فى أنفسهم كمواطنين وأيضاً كأفراد مستقلين عن بعضهم البعض، وعندما يتصارع الدوران، سيكون لنورهم كمواطنين الأولوية دائماً.

ومن ثم فإنه فى مجتمع مدنى ديمقراطى، يجب على الأفراد من خلال نقاباتهم وأشكال الاتحادات فى العمل، أن يكونوا قادرين على امتلاك تأثير فعال فى تشكيل بيئة عملهم إلى درجة المشاركة فى تحديد طبيعة وغرض العمل الذى يقومون به. فى الوقت نفسه، وفى روابط أخرى مثل الجماعات الدينية أو المنظمات الخيرية، ينبغى أن يتعاون الأفراد على تشكيل السياسات فيها. علاوة على أن خبرة الحياة الديمقراطية فى أطر جماعية مختلفة يجب أن توجه الناس إلى أن يكونوا متسقين مع حاجات المجتمع الأوسع. ولذا عندما تشترك الجماعات من أمثال التنظيمات الدينية فى السياسات الطبيعية للمجتمع، يجب أن يكونوا قادرين على تقييم القضايا ليس فقط من خلال وجهة نظرهم أو مواقفهم الخاصة؛ بل كذلك من منطلق الحاجة إلى تقديم الصالح العام للمجتمع ككل. وهذا يعنى أن الجماعات الدينية يجب أن تكون قادرة على تقبل المقاربة العلمانية فى كثير من القضايا.

فالمؤيدون للمناحي الديمقراطية إنما يسعون إلى وضع معايير للحياة الديمقراطية كجزء من جميع الأشكال الخاصة بالحياة الجماعية، ولا يستحيل قدرة الأفراد على تعلم كيفية التبنى أو الأخذ بوجهات النظر الأخرى فى الاعتبار وجعلها جزءاً من التشاور مع الآخرين. على سبيل المثال يمكن للأسر أن تتكيف مع معايير ديمقراطية عندما تكون



هناك مسئولية مشتركة بين الآباء وعندما يوجد تقسيم عمل عادل داخل الأسرة<sup>(١٠)</sup> .  
بالمثل، يجب على اتحادات العمال ألا تقع تحت سيطرة نخبة محدودة بل يجب أن تكون  
مفتوحة للمشاركة الكاملة من قبل جميع الأعضاء في وضع السياسات الرئيسية.

في المقابل تشير المقاربة الديمقراطية إلى أن الجماعات غير الديمقراطية في وقتنا  
الحالي يمكن أن تتحول إلى ديمقراطية، حيث إن المؤسسات غير الديمقراطية في وقتنا  
الحالي يمكن أن يعاد تشكيلها بحيث تتضمن المصالح المختلفة مثل مصالح العمال  
وحاملي الأسهم كجزء من التشاور في إقرار السياسات العامة. وتشير المقاربة  
الديمقراطية أيضاً إلى أنه في تلك الروابط التي لديها مسئولية عن توزيع المصالح العامة  
(مثل توزيع الأعمال من خلال النقابات) يجب أن يُعاد تمثيل الجماعات المختلفة التي قد  
تم استبعادها من المشاركة في الماضي، بما فيها النساء وأقليات معينة في الحوار  
الديمقراطي العقلاني الذي يجب أن يأخذ مكانه في تلك الجماعات<sup>(١١)</sup>.

إلا أن المشكلة التي تكتنف الرؤية الديمقراطية هي أنها تفرض على جميع  
الأشخاص مناخاً ديمقراطياً، في حين أنهم ليسوا جميعاً، حتى عندما يكونون  
ديمقراطيين، يريدون أن ينفقوا جزءاً كبيراً من حياتهم في اتخاذ قرارات عامة. فمسألة  
أن يتوجب على المرء قضاء معظم وقته في الإعداد للمشاركة في تحديث سياسة جماعة  
ما أو إدارة معينة مثلاً، فإن الوقت سيُستنفذ على حساب أنواع أخرى من العلاقات مع  
الأصدقاء، أو المشاركة في ارتباطات دينية إلخ.....<sup>(١٢)</sup> ، ويقدر ما يعتقد الأفراد في أن  
الحكومة يمكنها-بل وتريد- أن تحمي حقوقهم الأساسية، وكذلك أن توفر لهم فرص  
المشاركة في "اللحظات الحرجة" مثل الانتخابات، فإن الحاجة إلى المشاركة لا شك  
ستقلص لدى كثيرين .

### ٣ - مجتمع مدنى الجماعات الوسيطة

بدلاً من جماعات توجه الناس إلى الانخراط في العملية السياسية لتحديد الصالح  
العام على حد ما تتطلبه الرؤية الديمقراطية في المجتمع المدني ، تشير الرؤية الوسيطة  
للمجتمع المدني إلى أن الأفراد يُظهرون توجهاً قريباً بخلقهم تنظيماًاتهم الخاصة لتقديم

خدمات مهمة مثل التعليم، رعاية المسنين. كما أنهم، وعن طريق تطوير الجماعات التي ترعى حاجات الناس، يظهر الأفراد داخل هذه الجماعات التزاماً مدنياً لرعاية حاجات بعضهم البعض، ومن خلال هذه الخبرة يخلق الأفراد فيما بينهم شعوراً بالانتماء داخل مجتمع متكامل وجيد التنظيم. من هنا وبقيام الجماعات المتطوعة بكثير من وظائف الحكومة، يعمل الأفراد بطرق تحرص على الصالح العام للآخرين.

إلا أن المشكلة التي تكتنف هذه الرؤية أنه مع تقلص الحاجة إلى الحكومة، قد تفقد الأعراف القانونية الأساسية والضرورية لحفظ المجتمع المدني أهميتها الأساسية بالنسبة لكثير من الناس. وتكمن القضية هنا في أنه لكي يبقى المجتمع المدني ويستمر تكون الحاجة إلى التعرف على أهمية البيئة الأوسع التي يوجد فيها المجتمع المدني، بما فيها تلك المؤسسات السياسية والقانونية التي تحفظ الخدمات الأساسية، والتي تضمن، على سبيل المثال الحقوق الأساسية التي توفر الحماية ضد المجرمين .... إلخ. فبدون هذا النوع من خدمات الحكومة وخاصة بدون المنظور القائل بحفظ دور القانون، قد لا يمكن للمجتمع المدني أن يستمر على المدى البعيد<sup>(١٣)</sup>.

#### ٤ - المجتمع المدني : الحل الليبرالي

رؤية أخرى للمجتمع المدني تتناول مشكلة العلاقة الأمثل بين الفضيلة المدنية، والحرية الفردية وهي تمثل المقاربة التي تم تبنيها بشكل عام في هذا الكتاب، إنها وجهة النظر الليبرالية<sup>(١٤)</sup>. وفق هذه الرؤية للمجتمع المدني، نجد أن احترام معايير المجتمع المدني ومعاملة الأفراد كعناصر متكافئة يمكن أن يتحقق بأفضل صورة عندما يكون الهدف الرئيسى للمجتمع هو النهوض باحترام التعددية والاختلاف. هذا الهدف قد لا يتحقق إلا في مجتمع مصمم على أساس إتاحة الفرصة أمام الشخص للتنقل بين الأطر الجماعية والانتماءات المختلفة بغرض إمداده بفرصة اكتشاف ، ومن ثم العثور على الطريقة الأنسب لحياته. وبطبيعة الحال عندما يكون الناس أحراراً في الانضمام للجماعات وتركها، فهم يجدون طرقاً لتعويض ما لم يجلبوه من فرص غير متوفرة في إحدى الجماعات بالفرص المدعومة والمكتسبة في جماعة أخرى.

فإذا كنت مثلاً فى حاجة إلى خبرة دينية، لابد أن أكون حراً فى دخول الجماعات التى ستيسر لى هذه الحاجة. مع ذلك وكنتيجة لقرار لاحق مفاده أن طريقة أخرى فى الحياة قد تكون الافضل بالنسبة لى، ينبغى أن أكون قادراً على ترك الجماعة الدينية والدخول فى جماعات أخرى قد أعتقد أنها أكثر مناسبة لحاجاتى. فلا بد أن يكون للناس 'حق فى دخول وترك الجماعات وفقاً لشروط مقبولة توضع بالطبع من قبل الجماعات نفسها. ويبقى أن الجماعات فى وضعها لمعاييرها الداخلية، يجب دائماً أن تكون مؤيدة لضرورة ألا تنكر على أعضائها أيّاً من حقوقهم الأساسية كمواطنين.

علاوة على أن التصور الليبرالى للمجتمع المدنى يتطلب روحاً من الانفتاح تسمح للأفراد أن يخلقوا جماعات وتنظيمات جديدة عندما يجدون ضرورة لذلك. والجماعات الموجودة يجب ألا تقف فى طريق تكوين جماعات جديدة، كما على الجماعات الجديدة ألا تنكر امتيازات الجماعات الموجودة. وبدعم هذه المتطلبات، ستكون الفرص سانحة لمن يريد تشكيل جماعات تحافظ على التجربة الديمقراطية أو المشاركة. أو بدلاً عن ذلك، سيكون ممكناً للأفراد أن يخلقوا وينضموا إلى جماعات تؤدي دوراً مهماً وسيطاً أو خديماً فى المجتمع.

وأخيراً يجب ألا يكون توفير الحقوق قائماً على ما إذا كان الأفراد أعضاء فى جماعات أم لا. بل يجب أن يكفل لكل فرد الحقوق الأساسية نفسها بغض النظر عن عضويته فى أى الجماعات، وعلى كل فرد، بغض النظر أيضاً عن عضويته/ها فى جماعة معينة أن يعترف بحقوق الآخرين<sup>(١٥)</sup>.

هنا قد يسأل أحدنا: إلى أى مدى تكون الرؤية الليبرالية أميل إلى تزكية أو إعلاء فكرة الفضيلة المدنية؟ أليست الرؤية الليبرالية مجرد رؤية أحادية البعد، تؤكد فى معظم جوانبها على دعم اختيار الفرد مستبعدة فى معظم جوانبها عنصر الفضيلة المدنية؟

## ٥ - مجتمع مدنى ليبرالى : المسوؤغات

لا يمكن لمجتمع مدنى من ذلك النوع الذى يتيح للأفراد حرية الانضمام إلى جماعات مختلفة على أساس ما يختارونه من مسالك فى الحياة يحدونها بأنفسهم، أن يبقى إلا فى وجود احترام لمعايير مدنية مشتركة. لماذا يعد هذا الوصف دقيقاً فيما يخص الواقع فى المجتمع المدنى؟ سأجيب على هذا السؤال بالمثال التالى: إننى إذا كنت راعياً فى الاشتغال بمهنة المحاماة، على أن ألتزم بمعايير السلوك المحددة لمسار النجاح فى هذا المجال. ومن المؤكد هنا أن المعايير التى أتمسك بها فى هذه الحالة ليست كلها بالضرورة معايير مدنية. فاتباع النظام المطلوب لكتابة مذكرة قانونية إنما يشير إلى معايير أوجدتها المهنة القانونية وحدها. والمهنة القانونية، تماماً مثل أى تنظيم آخر سواء كان جماعة دينية أو اتحاد عمال، أو جماعة خيرية، لها معاييرها الخاصة التى يجب أن يدعمها أعضاء هذه المهنة. إلا أن هذه المعايير المهنية أو الجماعية تشير إلى أهمية المعايير المدنية. ففى دعم معايير المهنة القانونية، سيكون على ممارسة عديد من المعايير المدنية العامة. سيتحتم على مثلاً أن أفصح عن أخلاقيات العمل السليمة، وأن أحترم قوانين المجتمع، وأقبل الواجبات المدنية الأساسية، مثل دفع الضرائب، وأداء العمل الطوعى المطلوب، والاهتمام بالصالح العام للمجتمع .... وهكذا.

لذلك نجد المعايير المدنية فى مجتمع مدنى ليبرالى مرتبطة ببعضها البعض. وبدعم هذه المعايير المدنية، فإننى لا أعزز فقط من فرصى الخاصة، لكننى فى الوقت نفسه أعترف بالحاجة إلى تعديل أهدافى الشخصية عندما تتعارض مع المعايير المدنية. أحياناً أخرى قد يكون من الضرورى؛ وبغرض ممارسة المعايير المدنية؛ أن أشك فى مستوى العدل القائم داخل المنظمة التى تنتمى إليها. فى تلك الحالة يصبح لى أو للآخرين القيام بتقييم المعايير الجماعية الموجودة فى ضوء الفرص التى يمنحونها أو الفرص التى يخفقون فى منحها. على سبيل المثال، إذا كان الحال أن أحد النوادى الخاصة يستبعد بالفعل فئات معينة من الناس من المشاركة الكاملة لسبب عرقى أو جنسى، وإذا كان الأمر نتيجة لذلك أن يصبح هؤلاء الأفراد محرومين من حقوق وفرص كاملة ممنوحة



للآخرين في المجتمع ، يصبح من الضروري في ذلك الوقت أن يتم العمل من أجل إعادة صياغة هذه الممارسات. فإذا كان هناك نادٍ خاص في الدولة يمارس المعاملات العقارية، ويمنع دخول السماسرة النساء، فإن الناس هنا وبسبب النوع Gender فقط، يُحرمون من فرص متاحة للآخرين ، في هذه الحالة يجب أن يُستخدم الضغط لحمل هذا النادي الخاص على تغيير ممارساته.

ولأن المجتمع المدني الليبرالي يوفر أنواعاً كثيرة ومختلفة من الجماعات، ستكون هناك مناحٍ متعددة يمكن للناس اتباع أي منها، وبهذه الطريقة يدعم المجتمع المدني الليبرالي مجموعة متنوعة من طرق الحياة. ولكن هذه الحقيقة تجعل من المحتم وجود أناس لهم مصالح مختلفة ومتصارعة، غالباً ما يكونون في صراع مع بعضهم البعض. ونحن نشاهد هذه الحقيقة في الحياة طوال الوقت. فالمحامون والأطباء كل منهم لديه روابط مهنية تدافع عن سياسات مختلفة فيما يخص معايير متعلقة بواقع يمكن فيه للمرضى أن يقاضوا الأطباء. كما أن الجماعات الدينية تتنافس فيما بينها من أجل كسب المريدين. ومنظمات الأحياء تتنافس من أجل الأموال الفيدرالية. في حين تتنافس المنظمات الخيرية فيما بينها من أجل أموال المتبرعين. كذلك تحارب اتحادات العمال ضد القوانين المدعمة لجماعات رجال الأعمال التي تحد من شروط عضوية الاتحاد. القائمة طويلة بالنسبة للأنواع المختلفة من التنافس. علاوة على أن التنافس الشديد قد يولد اتجاهات متواطئة وماكرة. وسلوكيات من هذا النوع يمكن أن تقلل من مراعاة الأفراد لحقوق الآخرين.

وهذا الوضع إنما يمثل خطراً جسيماً بالنسبة للناس في مجتمع مدني ليبرالي شغله الشاغل حماية الحقوق الأساسية للأفراد. وهنا تتمثل وظيفة الدولة في مجتمع مدني ليبرالي في تأمين الحقوق عن طريق توفير الحماية للأفراد ضد من يسلبونهم حقوقهم. ولكن بالإضافة إلى جهود الدولة في هذا الخصوص، فإن احترام الحقوق يكون محفوظاً بطريقتين مهمتين أخريين، وكل من هاتين الطريقتين تطرح مفاهيم إضافية ومهمة للفضيلة المدنية.

والشئ المهم فى الحفاظ على المجتمع المدنى هو ضرورة إظهار التسامح أو الاحترام المتبادل. وكل من هاتين النظرتين تدلان على مسلك مختلف، ولكن؛ وكما سألهم فى ما يلى؛ يكون الاحترام المتبادل مرغوباً أكثر من التسامح كفضيلة مدنية. ولكن يظل من الممكن أن يصبح التسامح أساساً لتحقيق الاحترام المتبادل وبسبب هذه الحقيقة ، فإن التسامح أيضاً يعد فضيلة مدنية ذات أهمية كبيرة.

## ٦- الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل

يتمثل المعيار المرتبط بالتسامح فى اتفاق الأفراد على "أن يعيشوا ويتركوا غيرهم يعيشون" *to live and let live* وذلك بخلق مساحات مستقلة فى المجتمع يمكن للناس فيها وبأساليب حياتهم المتنوعة والمختلفة أن يمارسوا معتقداتهم وطرقهم فى الحياة. وفى الليبرالية الكلاسيكية كما سنرى عند مناقشة لوك *Locke* ، يشير "التسامح الدينى" إلى أنه فى التسامح مع الرؤى الدينية الأخرى، ليس مطلوباً من الفرد أن يفهم أو أن يتفهم، أو حتى أن يطبق وجهات نظر فرد آخر على نفسه، ولكنه مُطالب بدلاً من ذلك، فقط ألا يتدخل فى الشعائر الدينية للآخر. ونتيجة للتسامح فإن الحق فى ألا يعاق المرء عن ممارسة معتقداته الدينية هو حق مكفول للجميع.

إن السلوك المكرس فى مجرى الاقتصار على التسامح مع الآخرين، قد يؤدى بنا ألا نعرف أو نفهم مطلقاً قيم الآخرين ممن نتسامح معهم. فمذهب التسامح إنما يدفعنا إلى خلق أسوار حول أنفسنا وحول الآخرين، هذه الأسوار غالباً ما تجعل الناس الذين نتسامح معهم يبدون أكثر انعزلاً وغرابة بمرور الوقت. والمشكلة فى هذا الاتجاه هو أنه قد يوجهنا إلى الاعتقاد بأن الناس المختلفين عنا والذين نتسامح معهم لا يستحقون بالفعل أن يُمنحوا تلك الحقوق الأساسية التى يلتزم المجتمع المدنى بتوفيرها لجميع المواطنين. فغالباً ما أدى هذا الاتجاه إلى أوضاع قد لا نجد فيها للحقوق الممنوحة للجماعات المتسامح معها القيمة نفسها للحقوق الممنوحة للعناصر الأخرى فى المجتمع. وهذا يعنى أنه حتى إذا كان لدى الجميع الحقوق نفسها، فإنه نظراً لاختلاف قيمة الحقوق يمكن للبعض أن يتصرفوا فى حقوقهم بحرية أكثر مما يستطيع الآخرون.

والأمثلة كثيرة فيما يخص توابع هذا النوع من الأوضاع. ففي هذه الدولة(\*) وبعد أن انتهت التفرقة الرسمية ضد الأمريكيان الأفارقة، تم تكريس مذهب "لتعش وتدع غيرك يعيش" تجاه الأمريكيان الأفارقة، وتجسد ذلك في فكرة الاندماج integration حيث أصبحوا الآن أحراراً في المشاركة في المجتمع بنفس الشروط المتاحة للبيض. ولكن بسبب استمرار الاتجاهات العرقية، بقيت هناك عدة عوائق تحد وبشكل غير عادل من الفرص المتاحة للأمريكان الأفارقة. وبالتالي فهم لا يتمتعون بالصيغة الكاملة من الحقوق الممنوحة للبيض. نفس هذه المقاربة لم تعن بالنسبة لسكان أمريكا الأصليين سوى الاقتصار على التحفظات ؛ تلك التحفظات التي جاءت لترمز إلى السياسات التي لم تعمل في مجملها على ضمان نفس القيمة لحقوقهم كما هي ممنوحة للسواد الأعظم من الأمريكيين . وبالنسبة للنساء فمن الناحية التاريخية، ظل الإطار المنزلي هو المكان الذي تخضع فيه النساء لحاجات الرجال محرومات من مشاركة أوسع في المجتمع، بما في ذلك أماكن العمل والهيكل السياسي العام. وقد كانت هناك إصلاحات لهذه السياسات بتمرير القوانين التي تنكر التفرقة في أماكن العمل المختلفة والبيئات التعليمية وكان من أثر هذه القوانين أن أصبح مطلوباً من الرجال أن يعيشوا ويدعوا غيرهم يعيشون فيما يخص النساء داخل الأنظمة العامة للعمل والتعليم والسياسة. إلا أن هناك عدداً متنوعاً من العوائق مازالت موجودة على كل المستويات بدءاً من أدق أشكال التفرقة القائمة على أساس اتجاهات ترسخ اتفاقاً ضمنياً وسط الرجال مؤسساً على أن النساء يجب ألا يتاح لهن التقدم إلى النسق الأعلى في كثير من أماكن العمل، وانتهاءً إلى أشكال متنوعة من التحرش الجنسي الذي يخلق بيئة عدائية وغالباً غير محتملة في العمل والتعليم بالنسبة للنساء .

تبين هذه الأمثلة أن منظور "لتعش وتدع غيرك يعيش" المنبثق عن الفضيلة المدنية للتسامح يتضمن قوة كامنة لإرساء علاقة هدامة بين الجماعة المتسامحة والجماعة المتسامح معها. وفي هذه الحالة عندما تكون الجماعة المتسامحة جماعة مهيمنة أو سائدة في المجتمع وعندما تصور، كجماعة سائدة، الجماعة المتسامح معها بطرق

(\*) الولايات المتحدة - المترجم.

محددة وفقاً لطموحاتها الأساسية، فتحت هذه الظروف تجد الجماعة المتسامح معها نفسها (كما هي الحالة مع النساء، والأمريكان الأفارقة والأمريكان الأصليين) في مكانة أقل فاقدين الفرص الأساسية مقارنة بالجماعة السائدة. والطريقة الأفضل للتغلب على هذا الوضع تتمثل في تجاوز التسامح عن طريق التركيز على أهمية أن يتعلم الناس ويفهمون، ويحترمون، ويعتبرون في رؤى الآخرين المختلفين عنهم، والتحرك في هذا الاتجاه إنما يتمثل في تبني الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل.

ومعيار الاحترام المتبادل يمثل خطوة مهمة ليس فقط في تأمين الحقوق الكاملة لجميع المواطنين، بل كذلك لضمان قيمة متساوية لتلك الحقوق. ونمط التفاعل المطلوب لحفظ الاحترام المتبادل يتطلب أن يقوم الأفراد ممن يتقاسمون التزاماً أساسياً باحترام حقوق الآخرين، ومع ذلك فإن الآخرين المختلفين قد يكونون في موقع أو رؤية تسعى إلى فهم مصالح ومنظورات الآخرين. وهنا فإنني في تعامل مع الناس من ديانات مختلفة عن ديني أو ممن يشغلون وظائف تختلف عن وظيفتي يجب أن يكون مقصدي هو أن أتعلم وأحترم الأفكار المختلفة، ووجهات النظر والاتجاهات التي قد يحملها هؤلاء الأفراد بصدد قضايا ذات أهمية مشتركة لكل منا جميعاً. ففي مناقشة مسائل سياسية، ولنقل مثلاً ما إذا كان من الواجب على الحكومة أن يكون لديها خطة قومية للرعاية الصحية، يجب أن أكون مرحباً بإشراك من هم في جماعات مهنية ودينية مختلفة عن مهنتي وديني دون الاقتصار على من ينتمون إلى مهنتي أو انتمائي الديني، وعلى أن أسعى لاكتشاف سبب اعتناق الآخرين ممن يعيشون في سياقات مختلفة عن سياق لي لتلك الرؤى التي يعتقونها، ويجب أن أسعى إلى تحديد الأسباب التي يستخدمونها لتبرير مواقفهم. وفي مجرى القيام بذلك، فإنني أعمل على إيجاد مساحة للرؤية التي تختلف مع رؤيتي، وإزالة الأسوار التي قد تفصلني عنها. وفي هذا الإطار الجديد لا يصبح الآخرون غرباء بالنسبة لي، ولن أجد وقتئذ صعوبة في منحهم - ويأكمل قدر ممكن - الحقوق المستحقة لهم.

لكننا بلا شك لا نستطيع أن نمنح جميع الناس في المجتمع هذا الجهود لفهم رؤيتهم وطموحاتهم وطرقهم في الحياة، فالناس أكثر من أن يمكن تغطيتهم كلهم بهذا



الأسلوب ، ولكن فى استطاعتنا منع الاحترام بالمعنى المحدد توأ لمن نتصل معهم. ويأظهار هذا النوع من الاحترام للآخرين، وقيام معظم أعضاء المجتمع أيضاً بذلك، سيصبح الاحترام المتبادل وقتئذ قيمة سائدة، وفضيلة مدنية رئيسية، وستساعد نتائج ذلك بالنسبة للمجتمع على استمرارية نسق يعنى فيه امتلاك حقوق متكافئة الاحتفاظ بقيمة متكافئة لتلك الحقوق بالنسبة للجميع.

إلا أنه ورغم أهمية الاحترام المتبادل، قد تكون الحالة أن التسامح هو أفضل ما يمكن أن نقوم به. فالحقيقة أن التسامح قد يكون فى بعض الظروف خطوة أولى فى المشوار الطويل لتحقيق ما يبدو لنا الشرط الأهم للاحترام المتبادل. فبداية، ويهدف أن يسود المجتمع سلام اجتماعي، قد يكون التسامح هو المذهب العملى والمناسب الوحيد. ولنأخذ على سبيل المثال مجتمعاً قد مر على مدى عدة سنوات بتجربة اضطرابات شديدة بين عدة جماعات. فهنا ويسبب الفترة الطويلة من الصراع الكريه، قد يكون من المبالغ فيه أن نتوقع أن يصبح هؤلاء الأفراد مرتبطين فى علاقات من التفاهم المتبادل، ولكن على الأقل فى تعلم مبدأ « لتعيش وتدع غيرك يعيش » سيتمكن إنهاء العنف بين تلك الجماعات، والطريقة التى ستوضع لمستقبل يسود فيه الاحترام المتبادل قد تبدأ فى الحدوث بين الجماعات التى كانت أعداء فيما سبق. ففى مناطق الشرق الأوسط وأوروبا الشرقية على سبيل المثال، إذا أرسيت عقيدة التسامح اليوم فإنها قد تؤدى غداً إلى التزام جديد بتشكيل فضيلة مدنية يمكن أن تدفع الناس ممن يتبادلون الكراهية إلى أن يدخلوا فى حوار من الاعتراف والتفاهم المتبادل.

إلا أن التسامح يعد أيضاً مهماً لسبب آخر، فحيث يجب على الدولة إجبار الناس على احترام الحقوق لجميع أفراد المجتمع، فإنها؛ أى الدولة؛ قد تستخدم سياسات موضوعة لترهيب الناس أو تهديدهم مثل القوى غير القانونية أو المراقبة المستمرة، وهذه السياسات ستعرض كلاً من الحيز المستقل والحقوق الأساسية للخطر. وهذا الظرف يمكن تجنبه عندما يتفق الأفراد، من خلال التزامهم بالتسامح والاحترام المتبادل، إذا أمكن، على أن يحترموا حقوق الآخرين. وهنا يمكن للدولة أن تحمى الحقوق وحكم

القانون من خلال طرق غير مهددة ولكنها معززة لفرص الناس في المجالات المتنوعة من الحياة مثل : العمل، أو الفن، أو الاستمتاع بالطبيعة.

## ٧ - بُعد السوق في المجتمع المدني: إشكالية « آدم سميث »

إن ما ألقينا عليه الضوء في الأجزاء العديدة السابقة ما هو إلا بيئة تتميز بتعددية من الجماعات الطوعية، يوجد كل منها لتسهيل تنوع واسع من خيارات الحياة، وإتاحة الحرية للناس في اختيار طرق حياتهم، وكذلك السماح للسياقات الجماعية بأن تدرك طرق الحياة التي قد يختارها الناس هي رؤية لمجتمع متمذج على طريقة السوق الحرة . فكما في السوق الحرة، يكون لدى الشخص الحرية في اختيار طريقة الحياة التي يحددها كأفضل طريقة تناسبه. بيد أن فكرة السوق الحرة قد تمثل بالنسبة للبعض؛ في تعلقها بالأنشطة الاقتصادية؛ مشكلات شديدة بالنسبة لمجتمع مدني، وبخاصة بالنسبة لحاجاته لإقامة فضائل مدنية مثل التسامح والاحترام المتبادل.

وفي مناقشة دلالات السوق الحرة بالنسبة للمجتمع المدني لن نجد أهم من اقتصادي القرن الثامن عشر الفيلسوف الأخلاقي آدم سميث. فكتاب "ثروة الأمم" The Wealth of Nations مثلما يشير ماكس ليرنر Max Lerner يمثل "العمل المؤسس لفكرة الاقتصاد الحديث"<sup>(١٦)</sup> . فرؤية سميث لعلاقات السوق تشير إلى إطار للسوق في المجتمع المدني "لا يزعم فيه الفرد إعلاء المصلحة العامة، ولا يعي أيضاً إلى أي مدى هو بالفعل يعلى من شأنها". فالفرد في حقيقة الأمر معني فقط بدعم أو إعلاء الأمان لنفسه، ولكنه في قيامه بذلك، نجده "منقاداً بواسطة يد خفية لدعم أو إعلاء هدف لم يكن في نيته".<sup>(١٧)</sup> هذا الهدف هو الصالح العام.

بالنسبة لسميث، ترمز "اليد الخفية" إلى تلك القواعد الخاصة بالسوق الحرة التي تشير إلى طرق الحياة التي يجب على الأفراد تبنيها كشرط للنجاح في الحصول على مصالحهم ، لذلك فإن الأفراد في سعيهم وراء مصالحهم الخاصة في وضع السوق الحرة، لا يعرفون فقط بوجود قيود، بل إن هذه القيود تتيح النمو الطبيعي في المجتمع لتلك الأنشطة التي تدر على المدى البعيد أفضل المصالح لجميع أفراد المجتمع.

لماذا وعلى أى أساس تعد هذه المحصلة ممكنة؟ إجابة هذا السؤال تدور فى إطار ما رآه سميث كسؤال رئيسى يسعى إلى الإجابة عليه فى كتابه "ثروة الأمم" فقد دفع سميث، بأنه فى الأمم البدائية التى تتشكل من الصيادين، فى البر والبحر، نجد الجميع يعملون بشكل نافع فى حين تظل كمية المنافع المنتجة غير كافية لتلبية حاجات الجميع. وتعد مثل تلك المجتمعات فقيرة جداً حيث تكون مجبرة فى أوقات معينة على أن تترك صغارها ومُسْنِيَّها ومرضاها فريسة للجوع أو للوحوش المفترسة<sup>(١٨)</sup> فى المقابل، وفى مجتمع حديث متحضر ومنتج، لا يقوم جميع الناس بأعمال منتجة، لكن الإنتاج الذى يخرج ممن يقومون بعمل منتج يكفى لتزويد حتى أفقر العمال "المقتصدين والكادحين" بنصيب أكبر من الضروريات ووسائل الراحة " للحياة، يفوق ما يستطيع أى مجتمع بدائى أن يكتسبها"<sup>(١٩)</sup> ، لذلك فالإجابة على سؤالنا حول كيفية تحقيق الصالح العام عندما يعمل الأفراد من أجل مصالحهم الذاتية فقط إنما تدور حول توضيح كيف أنه فى مجتمع منتج يُدار بواسطة قيم السوق الحرة تكون الحالة متمثلة فى أن الإضافات فى فائض الثروة كافية لمد الجميع بحياة كريمة حتى عندما لا يقوم الجميع بعمل منتج. كيف يمكن تحقيق هذا الهدف؟

أجاب سميث على هذا السؤال بتوضيح كيف زادت القوة الإنتاجية للعمال فى المجتمعات المنتجة أو الصناعية: الطريقة الأساسية التى تحققت بها هذه النتيجة هى إدخال تقسيم العمل *division of labor* . هذه الطريقة فى تنظيم العمل تسمح بإدخال الميكنة، وتحسن من المهارات والتقنية لدى العمال، وتدخل الكثير من الكفاءات فى عملية العمل<sup>(٢٠)</sup> . وهذه العوامل فى مجملها تساهم فى تعزيز إنتاج كل عامل، مثال ذلك أن يكون أحد العمال قادراً على أن ينتج ليس فقط ما يكفيه من سلع ما، بل أيضاً ما يكفى من وحدات من تلك السلعة للآخرين. ولا شك أنه نتيجة لهذا التقدم فى العملية الإنتاجية، لم يجد العامل المتوسط نفسه على نفس المستوى مع الطبقات الثرية فى أوروبا<sup>(٢١)</sup> ولكنه رغم كونه لون مستوى الأثرياء فى بلده، فقد تجاوز مستوى الطبقات الأكثر ثراءً فى الدول الأكثر فقراً فى زمن سميث، خاصة الكثير من الممالك الأفريقية<sup>(٢٢)</sup> .

ولكن ما الذى ساعد على ظهور نوع جديد أكثر إنتاجية من تقسيم العمل فى المقام الأول؟ إن تقسيم العمل ينشأ عن ميل الناس إلى تبادل "شئ بآخر".<sup>(٢٣)</sup> ، فاعتبارات المصلحة الذاتية تدفعنا إلى الدخول فى تلك المبادلات. فبعض الناس لديهم مصلحة فى إنتاج سلعة بعينها، وآخرون لديهم مصلحة فى إنتاج سلع أخرى. علاوة على أنه فى كل من الحالتين يكون لدى كل شخص مصلحة فى امتلاك أو اكتساب السلع التى ينتجها الآخرون، ولكن لى نكون فى وضع يُخوّلنا الحصول على سلع الآخرين يجب على المرء أن ينتج فائضاً من السلع، بحيث يكون لديه ما يكفى من السلع يزود بها نفسه، ويبيع منها للآخرين. ومن خلال النقود التى يتلقاها من جراء بيع السلع الفائضة للآخرين، يمكنه حينئذٍ إنتاج أنواع أخرى من السلع التى يرغب فى اقتنائها.<sup>(٢٤)</sup> ، ذلك أنه بمرور الوقت يجد كل فرد مصلحته الذاتية مخدومة على أفضل وجه عن طريق التخصص فى إنتاج نوع معين من السلع، وأيضاً من خلال إيجاد الطريقة الأفضل لإنتاج فائض من هذا المنتج.

ولكن لى يكتب النجاح لهذه الطريقة، يجب على الأفراد أن يتقبلوا قيم التوفير والاقتصاد. ذلك أنه يجب على الأفراد أن يتقبلوا ممارسة الاعتدال فيما يخص عادات الإنفاق الشخصى كشرط للنجاح فى نظام السوق. لماذا يكون الأمر كذلك؟ كما أشرنا تواء، من مصلحتنا الذاتية أن ننتج فائضاً من السلع. وهنا تتمثل إحدى الاستخدامات التى يرصد لها هذا الفائض فى الاستهلاك الشخصى . فأننا أزيد من فائض المال الذى يمكننى من شراء سلع أخرى أرغب فيها وأحتاج إليها؛ ولكن إذا كنت راغباً فى الاستمرار فى مراكمة الفائض، لابد أن آخذ بعضاً منه لأستثمره عن طريق شراء تلك السلع التى تسمح لى بالدخول فى أشكال إنتاجية أكثر كفاءة تسفر عن مزيد من الأرباح<sup>(٢٥)</sup>.

فى قلب المجتمع الصناعى يقف هناك فرد راغب ومستعد لاقتناء مزيد من السلع ولكن فى الوقت نفسه يتميز هذا الفرد بالاستنارة الكافية لإدراك أنه من الواجب عليه ممارسة فضائل الاقتصاد وتوفير النقود لى يصير ناجحاً<sup>(٢٦)</sup> . وعندما تصبح هذه



الأخلاق جزءاً معيارياً في المجتمع، فإنها تساعد على استجلاء أصل "رأس المال". فالشخص الذي لديه ثروة كافية لحفظ ذاته ويتبقى لديه ما يكفي ويزيد قد يستثمر هذه الثروة الفائضة بقصد خلق ثروة إضافية. وهو بهذا يخلق "رأس المال". وهنا يمثل رأس المال فائض الثروة التي يستخدمها الشخص في استصلاح الأراضي أو لمزيد من الاستثمار في تلك السلع بغرض تحقيق المزيد من الأرباح<sup>(٢٧)</sup>. فبالنسبة لسميث، عندما تحل المصلحة الذاتية لنظام السوق في اقتصاد صناعي، فإنها تتج أساس نمو رأس المال في المجتمع بشكل يساعد على تزويد كل شخص بأسس حياة كريمة.

إن أطروحة سميث تفسر الطريقة التي يتحقق بها الصالح العام في بيئة يتم فيها تشجيع السلوك الذي توجهه المصلحة الذاتية، والسؤال الطبيعي في هذا الطرف هو ما إذا كانت تلك الفضائل المدنية التي قد ناقشناها، خاصة التسامح والاحترام المتبادل، ستكون لها أية مكانة في المجتمع المدني لدى سميث؟ كان لسميث بالتأكيد أن يعلق مؤكداً أن هذه الفضائل المدنية لابد أن تكون جزءاً من نظريته للمجتمع. فهو في حقيقة الأمر قد أوضح في كتابه "نظرية المشاعر الأخلاقية" *The Theory of Moral Sentiments* أن الأفراد ليسوا سوى أشخاص موجّهين ببساطة نحو أهدافهم وحاجاتهم الخاصة، ولكن بالإضافة إلى ذلك، هناك نزوع طبيعي لدى الأشخاص للتعاطف مع الآخرين<sup>(٢٨)</sup>. ولحل هذه النقطة ذكر سميث أن البشر على وعي بحقيقة أنه من الضروري دائماً أن يروا أنفسهم من وجهة نظر الطريقة التي يراهم بها الآخرون، وهو ما يشير إليه سميث هنا بوجهة نظر المراقب المحايد *impartial spectator* فمن وجهة النظر هذه، حينما «يرى الشخص نفسه في ضوء وعيه بأن الآخرين سيرونه فإنه يفهم أن عليه ألا يحسب نفسه أفضل من أي شخص آخر وسط التعديلات التي تصنع المجتمع»<sup>(٢٩)</sup>. وطبعاً أن يظل الأفراد دائماً يفضلون "أنفسهم على بقية البشر" إلا أن هذه العقلية يجب أن تتوازن مع منظور المراقب الذي يحضنا على "رؤية أنفسنا ليس بدرجة كبيرة وفقاً لذلك الضوء الذي قد نظهر فيه طبيعيين بالنسبة لأنفسنا، بل وفقاً للضوء الذي نظهر فيه طبيعيين بالنسبة

للآخرين" (٣٠) . ومن خلال وجهة النظر الأخلاقية هذه نفهم أنه "علينا أن نتواضع ونخفض من التفاخر... بحب الذات، ونجعلها في مستوى يمكن الآخرين من التوافق معها". (٣١) حيث إننا بتتبعنا لمصائرنا في الحياة، يجب أن نحاول دائماً أن نتفاعل مع الآخرين بطرق يعتبرها الجميع طرقاً عادلة. وقد ذكر سميث، أنه "في السباق من أجل الثروة، والألقاب والمناصب الرفيعة، قد يسعى الفرد بكل ما في وسعه كاحباً كل عصب وكل عضلة لديه، بغرض التفوق على منافسيه. ولكن إذا تسنى له أن يصدم وأن يطرح بأي منهم أرضاً، فإن تسامح المراقبين سيتوقف تماماً". (٣٢) وهنا من شأن التعاطف الطبيعي الذي وضعه سميث أن يجعل من الالتزام الليبرالي بالفضائل المدنية للاحترام المتبادل والتسامح موضوعات غاية في الأهمية.

وأخيراً فكما يجعل جميع منظري المجتمع المدني للدولة دوراً مهماً، كذلك يفعل سميث مؤيداً وجود وأهمية حكومة مدنية. فبالنسبة له، "يكون الواجب الأول للسيادة" هو الدفاع عن المجتمع ضد الهجوم الأجنبي. (٣٣) علاوة على الدور الرئيسي الذي تلعبه الحكومة في حماية كل فرد في المجتمع من "الظلم والقهر" الذي قد يمارسه عليهم أفراد آخرون. (٣٤) . وهنا يتواجد هم رئيسي "لحماية أعضاء المجتمع من استيلاء شخص على ممتلكات شخص آخر، أو مصادرة ما ليس له". (٣٥) وعلى الحكومة أن توفر العدالة لجميع المواطنين عن طريق حماية ما لدى كل فرد من "حق في مقاضاة الآخرين بالعدل" (٣٦) وللوصول إلى هذه الغاية، لابد للحكومة المدنية من أن تحافظ على نظام يقوم على إدارة العدالة. فالتعويل على اليد الخفية من قبل سميث لم ينف مطلقاً الحاجة إلى حكومة يمكنها توفير الحاجات الأساسية للمجتمع. إلا أن ما استهجنه سميث هو الحاجة إلى تنظيم حكومي لأنشطة السوق الداخلي أو الأهلي. فعندما تنظم الحكومة الصناعة الأهلية من خلال سياسات متنوعة، متضمنة فرض التعريفية الجمركية على السلع الآتية من الصناعات الأجنبية، ستكون النتيجة تثبيط تطور نمو رأس المال في المجتمع. (٣٧) لذلك كان أمل سميث أن يُحيى "حرية التجارة" إلا أنه فكر في أن المصالح الخاصة وأيضاً العامة في بريطانيا قد عارضت هذا الهدف ويسبب هذه العناصر فإن التجارة الحرة لن يتسنى لها الازدهار بشكل كامل. (٣٨) ومن منطلق رؤية سميث للحكومة المدنية ومكانة

التعاطف فى هذه النظرية ، فإن التوجه بفعل المصلحة الذاتية الوارد فى نظام السوق الحرة لسميث والذي تم توضيحه فى ثروة الأمم ليس من شأنه أن يقوض الالتزام بالفضيلة المدنية. إلا أن البعض قد يدفعون بأن نظام السوق الحر، والاتجاهات الثقافية التى تنمو فى كنفه تقوض من احتمال تحقق الصورة التى رسمها سميث لما يمكن أن يكون عليه مجتمع مدني، وهو التصوير الذى بلا شك يتسجم مع الفضائل المدنية لكل من الاحترام المتبادل والتسامح. إن مسألة أن السوق سيكون لها تأثير أخلاقي هدام على المجتمع المدني هو فى حقيقة الأمر موضوع رئيسية فى هذا الكتاب وهى الموضوع التى ظهرت فى عمل كثير من المفكرين الذين سنناقشهم فى الجزئين الثانى والثالث بمن فيهم جان جاك روسو Rousseau، هيجل Hegel، جون ستيوارت مل Mill، ألكس دى توكفيل Tocqueville، مايكل أوكشوت Oakeshott، جون رولز Rawls، وبالطبع كارل ماركس. فالقلق الرئيسى لدى هؤلاء الكتاب هو أن السوق قد حول المجتمع المدني إلى بيئة يتمعن فيها الأفراد فى مصالحهم بشكل أناني مع التفات أقل لحاجات الآخرين وبدون اهتمام بالمحافظة على الالتزام بالفضائل الخاصة بالحياة المدنية. وهنا نكاد أن نفقد الأمل فى إقامة واستمرارية البيئة الأخلاقية الأكبر والتى تدعم أهداف الفرد جنباً إلى جنب مع احترام الفضائل المدنية التى تحدد مسئوليات مدنيّتنا.

تبقى مشكلة أخيرة تتمثل فى أنه داخل سياق يسيطر فيه السوق تكون القيم المهمة فقط هى القيم المادية أو الشمولية أما القيم الأخرى التى تعد ذات أهمية كبيرة لازدهار الإنسانية بأكملها لا تجد لها مكاناً. غير أن القيم التى لها صلة بالجانب الروحاني أو الجمالى أو الفكرى أو الأخلاقى لدى الأشخاص وأيضاً القيم التى تمنح أساساً للانتماء والاجتماعية تعد أيضاً ذات أهمية بالغة. والمجتمع المدني لابد أن يحمى هذه القيم أيضاً ولكن حيث يسيطر السوق فإن القيم المادية تزيج المنظور الأخلاقى والقيم الأخرى إلى الهامش. ونقاد المجتمع المدني وأيضاً مؤيدوه سيجعلون من هذه القضايا شغلهم الرئيسى كما سنعرض فى هذا الكتاب.

## ٨ - أهمية المجتمع المدني

يعد المجتمع المدني موضوعاً مهماً لأنه فقط في المجتمع المدني يطور الأفراد الطاقة الأخلاقية والوعي ؛ مما يساعد في حماية الحرية الأساسية التي يقدرها الناس في المجتمع الحديث. وعموماً فإنه خارج بيئة المجتمع المدني، لا يكون لدى الناس اهتمام بمعايير المدنية، بما فيها التسامح والاحترام المتبادل، ومن ثم فبدلاً من نظام يؤمن الحقوق والحرية سيبدو المجتمع عدوانياً بالنسبة لهم ، وبنون الحرية، يفتقد الأفراد القدرة على إيجاد حياة لأنفسهم يعتبرها الجميع ذات معنى وقيمة مستمرة.

بوضوح، لا نطن إلا القليل منا قد يرغب في تجربة هذا المصير لأنفسهم فاليوم هناك كثير ممن لا يعتقدون أن المجتمع المدني في خطر، أو إذا كانوا يعترفون بذلك فهم ليسوا على استعداد لأن يكونوا مشاركين في حملة لإنقاذه. فالوقوف ومشاهدة المجتمع المدني يتحلل كنتيجة لغياب إرادة سياسية قوية للدفاع عنه، يمكن أن يؤدي إلى أخطر العواقب الممكنة والتي تضيق بآثرها مزايا المجتمع المدني بما فيها الحرية الفردية ومعايير الحياة المدنية. ونتيجة لهذه المأساة ستفقد الحياة هذه المرة طاقتها بالنسبة لكثيرين. وبدلاً من السعادة المرتبطة بحياة حرة وذات معنى، سيكون على الأفراد أن يتقبلوا انعزالهم في التفاهة.



## هوامش الفصل الأول

- ( ١ ) Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial*, (New York: Basic books: 1995) , PP. 5-6 .
- ( ٢ ) الرؤية الخاصة بالمجتمع المدني التي استخدمها هنا قائمة على وجهة نظر Nancy L. Rosenblum في كتابها *The Moral uses of Civil Society : Three views*, " *The Newsletter of PEGS : The Committee on* " now called the, Summer, 1933 p.3, the politicalEconomy of the good Society, Supplement to 3 : 2 Good Society
- ( ٣ ) Elshtain, *Democracy on Trial*, PP. 6-7, 13, 19 .
- ( ٤ ) Nancy L. Rosenblum, " *The Moral Uses of Civil Society*," P. 3
- ( ٥ ) William A. Galston, *Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity In the Liberal State*, (Cambridge: Cambridge University Press 1991). , انظر فصله عن الفضائل الليبرالية خاصة الصفحات ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥ أيضاً . p. 3 " *The Moral Uses of Civil Society*" Nancy L. Rosenblum
- ( ٦ ) Galston, *Liberal Purposes*, pp . 223 - 24 Nancy L. Rosenblum " *The Moral Uses of Civil Society*," p. 3 .
- ( ٧ ) Nancy L. Rosenblum, " *The Moral Uses of Civil Society*," p. 4 .
- ( ٨ ) المرجع السابق ص. ٤
- تقوم وجهة نظري هنا على رؤية Rosenblum الخاصة بفهم المجتمع المدني الديمقراطي . وأيضاً أنظر Benjamin R. Barber, *Strong Democracy, Participatory Politics for a Democratic Age* (Berkeley: University of california Press, 1984), ch. 6, especially pp. 117 - 133 .
- ( ٩ ) Nancy L.. Rosenblum, " *The Moral Uses of Civil Society*," p. 4
- (١٠) المرجع السابق ص ٤ .
- (١١) المرجع السابق ص ٤ .
- (١٢) المرجع السابق ص ٤ .
- (١٣) المرجع السابق ص ٤ .
- (١٤) المرجع السابق ص ٤ .

(١٥) المرجع السابق ص ٤ .

(١٦) "Max Lerner, Introduction," to *An Inquiry into the nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed-  
ited by Edwin Cannan, (NewYork: Modern Library. 1973. p.v.)  
المجلد بـ *The Wealth of Nations* وبالإضافة إلى أرقام الصفحات فإنتى أرجع إلى الجزء والفصل والفقرة  
فى الأرقام اللاحقة لأرقام الصفحات .

Smith, *The Wealth of Nations*, p. 423, IV : II : 9 (١٧)

Ibid, p. Ivii, Intorduction 4. (١٨)

Ibid., P. Iviii, Introduction , 4 . (١٩)

Ibid.,. pp. 3-12, especially, p. 7, I : I (٢٠)

Ibid.,p., 12, I : I : 11 . (٢١)

Ibid.,. p 12, ?I : I : 11 . (٢٢)

bid.,. p. 13, I:II : 1. (٢٣)

bid.,. p. 15, I : II : 3 . (٢٤)

bid.,. pp. 262- 63, II : I : 2-4 . (٢٥)

Ibid.,. pp. 322, II : III : 20 . (٢٦)

Ibid.,. pp 262-63, II : I 2 - 4 . (٢٧)

Adam smith, *the theory of Moral Sentiments*, (Indicationapolis : Liberty Classics, 1976),p. 51 (٢٨)

Sect: I.Ch. I .

bid.,. p. Sect: II. ch . 2 para. 1 (٢٩)

Ibid.,. pp. 161 - 62, Sect : II. Ch. 2 para. 1 (٣٠)

Ibid.,. p. 162, Sect: II. Ch. 2 Para. 1 (٣١)

Ibid.,. p 162, Sect: II Ch. 2 para. 1 (٣٢)

Smith, *The Wealth of Nations*, P. 668, V : I : 42 . (٣٣)

Ibid.,. '., p 669, V : I : 45 . (٣٤)

Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, edited by R. L Meek, D.D. Raphael, and P.G. Setin, (In- (٣٥)

dianapolis : Liberty Classics, 1978), P. 5 .

Ibid.,. p. 7 .S . (٣٦)

Smith, *The Wealth of Nations*, P. 425, IV : II : 13 . (٣٧)

Ibid.,. pp. 437-38, IV : II : 43 . (٣٨)



الفصل الثانى

أفلاطون

الفضيلة المدنية والمجتمع العادل





## ١ - مقدمة

تمثل قضية تحديد طبيعة المجتمع العادل الهم الأساسي في "الجمهورية" Republic لـ "أفلاطون" Plato (٤٢٨ - ٣٤٨ ق.م) وهي أيضاً النقطة الرئيسية التي نبحثها في هذا الفصل ، فالتفكير السياسي عند أفلاطون (شأنه عند أرسطو الذي سنناقشه في الفصل التالي) يعالج المشكلات الخاصة بالوحدة السياسية الرئيسية التي عرفها كل منهما بدولة المدينة. the city-state فأتينا عند أفلاطون ، مثل جميع الدول المدنية، كانت عبارة عن مجتمع سياسي صغير قوامه حوالي ٣٠٠,٠٠٠ مواطن وكان بها ثلاث طبقات رئيسية: العبيد، والأجانب المقيمون، والمواطنون؛ ولم يكن للعبيد، الذين مثلوا ما يقرب من ثلث سكان أثينا أى دور في الحكم، كذلك الأجانب المقيمون لم يسمح لهم مثل العبيد بممارسة أى دور في الحياة السياسية في أثينا، بيد أنهم كانوا أحراراً غير خاضعين للانقياد الاجتماعي مثل العبيد. وكانت الجنسية ممنوحة لحوالي ١٠٠,٠٠٠ فرد ولوا لأباء مواطنين. وقد تمكنت هذه الطبقة متضمنة التجار المواطنين، والحرفيين، والفلاحين وأيضاً أصحاب الأراضي الأثرياء، من المشاركة في الشؤون السياسية، واعتمد مدى مشاركتهم على طبيعة النظام المتولى السلطة في ذلك الوقت، فقد كان المواطنون (نقصد هنا الذكور فقط) في بعض الأنظمة الأثينية مؤهلين للانتخاب في عدة مناصب عامة ومختلفة، تتراوح بين المشاركة في المحاكم والهيئات النيابية، والمجالس التنفيذية، ولكن في أنظمة أخرى كانت هناك حدود مفروضة على المناصب العامة التي يمكن للفرد توليها. وعموماً يبقى أن جميع المواطنين الذكور يمكنهم المشاركة في المجلس العمومي Assembly الذي كان بمثابة مؤتمر البلدة لجميع المواطنين الذين يجتمعون ليتناقشوا ويتناظروا في مسائل تتعلق بالصالح العام. لم يكن هذا المجلس، الذي كان يعقد ما يقرب من عشر مرات في السنة، آلية للديمقراطية المباشرة، بل كانت السياسة توضع وتنفذ بواسطة هيئات تمثيلية كانت مسئولة أمام المجلس العمومي، وهذه الهيئات التمثيلية كانت تتشكل من قطاع عرضي من المواطنين وغالباً ما كانت تُختار من قبل معظم المواطنين<sup>(١)</sup>.

لقد كانت ضرورة مشاركة المواطنين فى الشئون العامة هى الروح المحركة فى أثينا خاصة أثناء قيادة بركليز Pericles (٤٩٥ - ٤٢٩ ق. م). والحقيقة أن هذا النموذج من الحياة العامة الذى يُمكن الجميع من المشاركة وبصورة فعالة قد اقتضى ضمناً؛ كما يقول جورج سابين George Sabine "تقديراً متفائلاً للمقدرة السياسية الطبيعية للشخص العادي"<sup>(٢)</sup> ، علاوة على أن المشاركة العامة كان المقصود بها تشجيع الأفراد على اعتبار أنفسهم جزءاً من مجتمع أكبر يعمل كل فرد فيه على خدمة مصلحته.

إلا أن هذا النموذج لم يتوفر له مطلقاً أن يتحقق بصورة كاملة على صعيد الممارسة<sup>(٢)</sup> ؛ لأن الصراع الطاحن والمستمر بين المواطنين نوى المصالح الاقتصادية المختلفة ظل صراعاً قوياً. فالمواطنون نرو الخلفية الأرستقراطية الذين نشأوا فى عائلات قديمة وولدوا فى ثراء أقاموا وضعهم الاقتصادي والاجتماعى على ما كانوا يملكونه من أراضى. أما أولئك المؤيدون للديمقراطية والذين تشكلوا أساساً من المنتفعين بالتجارة فقد سعوا إلى توسيع المشاركة الأثينية فى التجارة بجعل أثينا قوة بحرية رئيسية. ونظراً لأن إنجاح هذه الخطوة اقتضى فرض الضرائب ، فقد احتفظت الطبقة الأرستقراطية بمعارضة شديدة لهذه التجربة لتفادى ما كان سيفرض على أملاكها من ضرائب<sup>(٤)</sup> .

وقد رأى أفلاطون هذا الواقع وما ارتبط به من اضطرابات يعد دليلاً على أن الديمقراطية لا يمكنها تحقيق مجتمع مستقر. وكان الحل لديه فى التأكيد على المكانة الرئيسية للذكاء العقلانى والحاكم الحكيم فى إقامة الاستقرار على مفهوم أخلاقى لمجتمع عادل. وبناءً على هذه الرؤية لم يعتبر أفلاطون جميع الناس متساويين فى قدرتهم على الوصول إلى المناصب العامة، ولم يعتقد كذلك أن خبرة المشاركة فى الشئون العامة ستكون بمثابة المدرسة التى يتعلمون فيها العمل مع بعضهم البعض لتحقيق الصالح العام. بل يبقى إرساء دعائم ائتلاف أخلاقى، مرهوناً فى المقابل بمعرفة ما يشكل "الصيغة" أو النموذج العادل من المجتمع<sup>(٥)</sup> .

فما تلك الصيغة العادلة للمجتمع عند أفلاطون؟ فى هذه النقطة يجدر بنا تقديم نظرة عامة على حجة أفلاطون، كطريقة لإعداد القارئ للأطروحات العامة فى هذا الفصل.

## المجتمع العادل لدى أفلاطون

تمثل العدالة، بالنسبة لأفلاطون، شرطاً أو ظرفاً يتم بموجبه الترتيب، والتنظيم السليم للأجزاء المختلفة للشخصية الإنسانية (أو ما أشار إليه بالنفس *soul*) ، فالأفراد يتصفون بامتلاكهم العنصر العقلانى *rational element* الذى يمثل أساس البحث عن الحقيقة، ويتصفون أيضاً بدوافع تتبعث عن كل من الجزء الشهوانى *appetitive part* الذى يحضنا على اقتناء الثروة أو إرضاء الرغبة الجنسية، والجزء الروحى *spirited* الذى يكون معنياً بإظهار الشجاعة الضرورية للعمل من أجل الرفاهية العامة وإحراز المجد فى نظر الآخرين بموجب هذه الشجاعة. وإيجاد الترتيب أو التنظيم السليم لهذه الأجزاء من النفس تعد مسألة مهمة فى سبيل تحقيق العدالة؛ ليس فقط على المستوى الشخصى لدى كل فرد؛ بل أيضاً على مستوى المجتمع على اتساعه. حيث يرى أفلاطون ضرورة أن يحكم الجزء العقلانى الجزئين الآخرين. فإذا ما سيطر القسمان الآخران على العقل، ستخرج النفس عن مجال التوازن ومن ثم لن يتشاور الفرد أو يعمل بما يؤدى إلى تحقق أفضل المصالح سواء بالنسبة لنفسه أو للمجتمع. والحقيقة أنه فى ظل هذا الظرف، قد يكون قسماً الشهوة والروح فى صراع بين بعضهما البعض، وهو الموقف الذى سيؤكد، ليس فقط التعاسة الشخصية بل أيضاً عدم القدرة على الأداء الجيد للمهام والوظائف المختلفة التى تؤمن الحاجات الأساسية والمهمة للمجتمع.

ولكن أى دور تلعبه الفضيلة المدنية فى كل هذا؟ وما حقيقة هذه الفضيلة المدنية عند أفلاطون؟ على حد ما سنتطرق إليه من مناقشة فيما بعد بشيء من التفصيل وبالتحديد فى الجزئية الثامنة من هذا الفصل، يمثل وجود بيئة من الفضائل المدنية



أو بالأحرى الوضع الذى يوجه الناس للمحافظة على التزام بدعم الصالح العام فى المدينة، ضرورة لتأمين العدالة وما يصاحبها من فضائل تشمل الاعتدال، الحكمة، الشجاعة. فالعدالة تمثل فضيلة على أعلى قدر من الأهمية، والفضائل المدنية، تلك القيم التى توجه الناس إلى الصالح العام مثل احترام القانون، تعد ضرورة لتأسيس مدينة تتحقق فيها العدالة. إذ أنه بقدر مساهمة الفضيلة المدنية فى العدالة فإنها تساهم فى قدرة كل مواطن على تنظيم تلك الخصائص الأساسية للشخصية داخل نفسه، بحيث تضمن أن يظل العقل القوة المسيطرة فى حياة الشخص والموجهة لكل من الشهوة، والقسم الروحى من حياته فى اتجاهات متبينة، ومحقة لغايات عقلانية.

تحذير آخر قبل أن نمضى فى التفاصيل يتعلق بأنه فى تتبعنا لرؤى أفلاطون لابد أن يتضح أنه أيضاً؛ أى أفلاطون؛ كان يروق له المقاربة الديالكتيكية لسقراط فى البحث عن الحقيقة والمعرفة. أتذكرون هذا المقاربة؟ بالنسبة لـ "سقراط" يعتبر استكشاف الحقيقة بمثابة بحث يبدأ؛ مثلما رأينا فى المقدمة؛ من نقطة بداية فى حوار عقلى بين أفراد هدفهم الوحيد هو الحقيقة. وما "الجمهورية" إلا حواراً بين سقراط، ومواطنيه<sup>(١)</sup>. ولتجنب الخلط لابد أن نوضح أنه عندما نشير إلى سقراط كما جاء فى الجمهورية فإننا فى الحقيقة نشير إلى أفلاطون الذى يتكلم بلسان سقراط، ومن ثم يجب أن يكون واضحاً أيضاً أن أفلاطون يرى نفسه موثقاً لمنهج سقراط الديالكتيكي. ومن ثم يتمثل الغرض الأساسى لمقاربة أفلاطون فى إظهار "أن الطريق الرئيسى للحقيقة هو اختبار قضايا منطقية فى مواجهة قضايا أخرى لتحديد أيها تحتوى على الحقيقة، وأيها تفتقد إليها". هذا الحوار يؤدى إلى تطور المفاهيم العقلانية أو بالمعنى الذى يشير إليه صيغ forms للنظام الصالح good order ، تلك الصيغ التى يجب أن تستخدم كإرشادات فى تطوير الأنوار، والتشريعات الرئيسية والمختلفة لكل من المجتمع، والنفس بالنسبة للأفراد؛ بحيث يكون كل فرد فى المجتمع قادراً على المساهمة من أجل تحقق الصالح العام .

## ٢- جمهورية أفلاطون: مالا تكون عليه العدالة (سيفالوس وبوليمارخس)

بدأ أفلاطون الجمهورية ومن خلال حواراته المتنوعة، باستعراض إلى أى مدى كان مجتمعه بعيداً عن امتلاك فهم صحيح لطبيعة العدالة، والحقيقة أنه كما ناقش الرؤى الخاصة بالعدالة التى كانت سارية فى زمنه بدأ أفلاطون دائماً كما لو كان فى ذهنه رؤية أكثر أصالة للعدالة من تلك التى اعتنقها معاصروه. ولمزيد من التوضيح لتلك الرؤية كان عليه أولاً أن يبين لزملائه لماذا كانت رؤاهم خاطئة. وفى سبيل ذلك، قام باختبار الرؤى التقليدية عن العدالة التى كانت تعتبر فى ذلك الوقت سارية المفعول، وبين لماذا كانت هذه الرؤى، بناءً على ما أجراه من تحليل، ناقصة أو معيبة، وفى سبيل هذا انخرط فى مناقشة حجج "سيفالوس" Cephalus، و"بوليمارخس" Polemarchus، وتحدى فى سبيل ذلك؛ شأنه شأن سقراط؛ أصحاب تلك الرؤى التقليدية أن يدافعوا عنها ضد ما طرحه من حجج.

سيفالوس "رجل مال" أو شخص منكب على الأعمال وهو فى حساب أفلاطون لا يبدو محباً للمال حباً جماً. وكان أن سأل سقراط أن يفسر "الخير الأعظم" الذى تأتى له من كونه ثرياً<sup>(٧)</sup> فأجاب "سيفالوس": "إن الرجال الأثرياء مثله يبحثون عن ضمير واضح، فهم لا يريدون أن يخدعوا أو يضلوا أى أحد، لتلا يعانون بعد موتهم من جزاء عسير. هنا لخص سقراط إجابة "سيفالوس" فيما اعتبره أفضل وصف للعدالة باتباعه المبدأ القائل بأن الشخص العادل هو ذلك الشخص الذى يبحث دائماً عن الإدلاء بالحقيقة، الشخص الذى يحاول تسديد ديونه، بمعنى آخر أن الفرد عليه المحافظة على اتفاقاته مع الآخرين. بيد أن سقراط عاد ليقول إنه لا يمكن اعتماد هذا المبدأ فى جميع الظروف. وطرح سؤالاً عما إذا كان من الواجب أن يعيد الفرد سلاحاً استعاره من صديقه وهو سليم العقل بعد أن يكون صديقه هذا قد أصيب فى عقله وصار السلاح خطراً فى يده؟ فى هذه الحالة من الضروري أن تخرق الاتفاق، فوافق سيفالوس<sup>(٨)</sup>.

إن المحافظة على اتفاقات الفرد مع الآخرين؛ رغم كونها فضيلة مهمة؛ فهي ليست بالفضيلة التي يجب أن نجعل منها أساس كل التفاعلات الاجتماعية في المجتمع. والأهم منها وفق ما هو متضمن من معنى، هو أن الفرد عليه أن يدعم التزاماته وواجباته نحو المجتمع ككل، وعندما يركز كل فرد على حدة على الالتزامات المفترض تأديتها للأفراد الآخرين فقد يصح أن ينسى الفرد الالتزامات الواجبة للمجتمع الأوسع، وهذا ما يظهره المثال الخاص بالمحافظة على الاتفاق عندما يتعلق الأمر بشخص مختل أو مجنون، فرغم أن هذا المختل في طلبه استرداد سلاحه قد لا يشكل ضرراً للشخص الذي استعاره فهو يمثل خطورة على المجتمع ككل. فبحكم التزامنا تجاه المجتمع، ليس من واجبنا أن نرد سلاحاً إلى صاحبه حال ذهاب عقله. وبالمثل فإن رجال الأعمال الأثرياء من قبيل "سيفالوس" يجب أن يفكروا ملياً فيما إذا كان الحفاظ على كلمتهم مع الآخرين بغرض تحقيق مزيد من الثروة لأنفسهم، قد يسبب ضرراً للمجتمع الأوسع. والحقيقة لقد اعتقد أفلاطون أن هذا وارداً.

وفيما بعد اقترح "بوليمارخس" كتعريف للعدالة فكرة مفادها "أنه من العدالة أن نرد لكل شخص ما له"<sup>(٩)</sup>. وخُصَّ سقراط - بعد سلسلة من التعليقات والردود مع بوليمارخس- إلى أن العدالة كما وصفها الأخير تضمنت "نفع الأصدقاء ومضرة الأعداء"<sup>(١٠)</sup>. وقد لفظ سقراط هذا المبدأ في تعريف العدالة قائلاً: إذا كان لنا أن نتبع مثل هذا المبدأ فإننا سنكون أقل عدلاً حيال من نضرهم في حين أن العدالة بوضوح هي فضيلة رئيسية، والفضائل لا يمكن أن تُسخر في إيقاع الضرر بالآخرين. ولتوضيح هذه النقطة بشكل آخر فإن الأمر بالنسبة لسقراط مفاده أن استخدام مهارات وقدرات الفرد لإيقاع الضرر بأخر معناه أنه يستخدمها بطريقة تتعارض مع الغرض منها. فإذا كنا نعمل كمدرسين للموسيقا فعلياً أن نستخدم مهاراتنا لجعل الناس محبين للموسيقا وليس لتحويلهم ضدها.<sup>(١١)</sup> وإلا فسيؤدي هذا إلى صيغة من مجتمع يحول الناس فيه الفضيلة إلى رخصة تُسوِّغ لهم استخدام أفضل ما لديهم من قدرات ومهارات لإفساد الازدهار الإنساني. ولكن في المجتمع العادل، يجب على الناس أن يستخدموا مهاراتهم لتعزيز آمال الآخرين.

### ٣- ما لا تكون عليه العدالة: ثيراسماخس

ولكن لماذا لا يمكن الدفع بأن مساعدة الأصدقاء والمحافظة على الاتفاق تعد فضائل مدنية من الأهمية أن يتبعها الناس؟ أحقاً أن هذه الفضائل ليست بأساسية وضرورية على أى محمل للفضيلة المدنية؟ ربما من المؤكد أن أفلاطون كان سيجيب على هذا السؤال بالإيجاب. ولكن يبدو من وجهة نظره أن الفضيلة المدنية والعدالة ليست بالشئ نفسه، ومن الخطأ أن نُعرّف الأخيرة فى ضوء الأولى. فربما تساهم الفضيلة المدنية، وكما سنرى فيما بعد، فى تحقيق مجتمع عادل، ولكن فى سبيل ذلك فإنها تساهم فى تحقيق فضيلة ذات أهمية فريدة، فضيلة تشير أو ترشد إلى الخير الشامل والأساسى الذى يجب على جميع من فى المجتمع أن يولوا وجوههم نحوه. ومن ثم فبدون معرفة ما تتألف منه العدالة، فإن الفضائل من قبيل المحافظة على الاتفاقات ومساعدة الأصدقاء (فضائل مدنية مهمة يقيناً) ستوجد خارج سياقها الصحيح، وفى هذه الحالة ستستخدم بطرق غير مدعومة لمجتمع عادل وهو ما سيضر فى الحقيقة بالآمال المرتبطة بتحقيقها.

وفى نقده لمقاربات بعينها للفضيلة المدنية، لم يقصد أفلاطون إنكار أهميتها. فهذه حقيقة تُرى أفضل ما تُرى فى معالجته لـ "ثيراسماخس" الذى سينكر تماماً فى رؤيته للعدالة؛ كما سنرى؛ أى مكانة للفضيلة المدنية. فقد دفع الأخير بأن ما هو عادل يتمثل فى أن ما يقوله الأقوى يكون صحيحاً، وهو باتخاذ هذا الموقف ينكر أى مكانة للأفراد الذين يقومون؛ ومن أجل الصالح الأعم؛ بتضحيات شخصية معينة، مع أن هذا النوع من النشاط هو بالضبط ما ترمز إليه حياة من الفضيلة المدنية. وواضح أن أفلاطون كان يقصد الإشارة إلى أن "ثيراسماخس" لم تتوفر له الفرصة لإرساء قاعدة لمجتمع عادل لكونه لم يحترم الفضيلة المدنية أو الفضائل التى يُطلب من المواطنين أن يأخذوا فى اعتبارهم صالحاً أعم أو أوسع مثل صور العدالة. وهى النقطة التى فصلها فيما يلى من خلال مناقشة سقراط لثيراسماخس.



## حجج ثيراسماخس

ذكر "ثيراسماخس" أن كل نظام يوجد به طبقة حاكمة، وأن الحزب الحاكم يجعل القوانين في صفه، علاوة على زعمه بأن أى شيء يكون في صالحه يكون أيضاً في صالح المجتمع ككل. وقد رد عليه سقراط بقوله إن السلطات الحاكمة قابلة للوقوع في الخطأ، وإن الحكام قد يخطئون أحياناً ومن ثم يضعون سياسات ليست في صالحهم.<sup>(١٢)</sup> وتأسيساً على هذه الرؤية فمن الوارد إذن أن يكون ما هو في مصلحة الأقوى مضرراً أصلاً بمصلحته، ومصلحة المجتمع. وأمام هذه الحجج أصبح "ثيراسماخس" مجبراً على تعديل رؤيته عن العدالة حيث لم يعد في استطاعته المضى في إقرار أن العدالة هي "ما يظنه الأقوى فائدة له سواء كانت بالفعل نافعة له أم لا".<sup>(١٣)</sup>

ومقاربة "ثيراسماخس" لاستعادة قوة موقفه تتمثل في تعديل ما يقصده بأن العدالة هي مصلحة الأقوى، خاصة وأنه يبين أن الحاكم هو الأقوى بحكم أنه مثل أى خبير آخر، كالطبيب أو المحاسب، من غير الوارد بحكم الخبرة أن يرتكب الخطأ.<sup>(١٤)</sup> والسبب في هذه الرؤية أنه في كل من هذه المجالات يقوم كل بعمله وفقاً لما يتوفر لديه من معرفة تمكنه من أداء مهنته باقتدار، ويدون هذه المعرفة الخاصة لن يتسنى له؛ كأي شخص آخر قد يكون ماهراً في أمور أخرى؛ ممارسة فن مهنته.

وقد استثار هذا الرد مناقشة عن طبيعة إحدى المهن، مثل مهنة الطب. حيث ذكر سقراط أن أية مهنة إنما تشير إلى نشاط يستخدم فيه الشخص مهاراته لمجرد تحقيق أغراض المهنة<sup>(١٥)</sup>. وهذا يعنى بالنسبة لسقراط أن الطبيب لا يستخدم مهاراته لتحقيق التقدم في مصلحته الشخصية مثل جمع المال، بل للتقدم فيما يفيد مرضاه وبالطريقة نفسها فإن الحاكم شأنه شأن القائمين على المهن الأخرى، عليه أن يستخدم معرفته في صالح مواطنيه.<sup>(١٦)</sup>

وأشار سقراط في إثباته هذه الرؤية، أن الحكام يجب أن ينحوا مصالحهم الشخصية جانباً واضعين مصالح المجتمع في مقام الأولوية. وهذا التعديل هو أساس ما يشكل حياة تستند إلى الفضيلة المدنية. فالحكام عند أفلاطون مثل الأطباء يجب أن

يمارسوا مهاراتهم بحيث يكونوا على إتساقٍ مع الالتزام بخدمة حاجات مجتمعهم، وهم فى ذلك يجب ألا يسعوا إلى أى شىء سوى ما هو أفضل لمن يحكمون ويرعون، وهو ما يجب أن يصدق على كل من الأنواع العامة والخاصة من الحكم.<sup>(١٧)</sup> وبالتالى فإن الشخص الذى تعنيه مصالح المواطنين لا يلج بنفسه فى السياسة من أجل منفعته الشخصية أو لإحراز المقتنيات من قبيل المال والمجد بل بالأحرى يدخل مجال السياسة لمساعدة الأضعف منه.<sup>(١٨)</sup> والحقيقة أن ما يجنب كثيراً من الأشخاص الأقل شأنًا إلى السياسة ليس هو ما يجذب الأفراد الأفضل إليها. فالذى يجذب الأشخاص الصالحين هو خوفهم من أولئك الذين يرون فى السياسة طريقًا لإعلاء مصلحتهم الذاتية على حساب مصلحة المجتمع. فهم يخشون أن يأتى اليوم الذى يكونوا فيه خاضعين لحكم من هو أقل شأنًا أو أسوأ منهم. هذا هو الخوف الذى يدفع الخيرين من الناس إلى أن يحكموا حالما يتاح لهم ذلك.<sup>(١٩)</sup>

فليس من شخص عاقل يرغب فى أن يخضع لحكم من يضع نصب عينيه مصلحته الذاتية فقط. ولكن هذا هو بالضبط ما دافع عنه "ثيراسماخس". فبالنسبة له أن هؤلاء ممن يرتكبون أعمالاً تتصف بعدم العدالة هم "أنكباء وأخيار" وبالنسبة له أيضاً أنه يمكن لمن هم "ظالمون تماماً" **completely unjust** أن يضعوا مدناً ومجتمعات بأكملها فى قبضتهم<sup>(٢٠)</sup>. فهناك إذن منفعة كبيرة فى الظلم. ويبدو فى الحقيقة أن الظلم؛ من وجهه نظر "ثيراسماخس"؛ يمثل حالة أكثر جاذبية من العدالة.

وقد حمل سقراط على هذا الموقف مثبتاً أن الرغبة فى التصرف بشكل غير عادل هو عيب فى صفات الناس وأنه لمن السهل أن تثبت أن الظلم ما هو إلا نقيصة. فأى مجتمع قد قام على العمل من أجل أغراض ظالمة لن يتسنى له النجاح مطلقاً لأنه سيصبح فريسة للخراب المتواصل الناجم عن الكراهية والتصارع، ولأنه سيصبح درياً من المستحيل تأليف الناس فيه ، وتجميعهم للعمل معاً كمجتمع موحد<sup>(٢١)</sup>. وهذه النقطة تعد غاية فى الأهمية، ذلك لأن الهدف الرئيسى لأى مجتمع هو تلبية الحاجات الأساسية لمواطنيه، والمجتمع غير القادر على العمل بطريقة متماسكة وموحدة لا يستطيع تحقيق هذا الهدف. فقط الناس الملتزمون بالخير الأعم للمجتمع، والذين

يفصحون عن فضيلة مدنية والتزام مصاحب بالعدالة، هم من يجب أن يكونوا حكاماً؛ لأن هؤلاء فقط هم من يستطيعون خلق الشروط التي بموجبها يمكن تحقيق المجتمع العادل المنظم الذي راود آمال أفلاطون.

الدليل الآخر على أن الظلم يمثل عيباً غير مرغوب. نسوقه من خلال دفعنا بأن أى شخص لن يكون سعيداً على المستوى الشخصى إذا عاش حياة بعيدة عن الالتزام بالعدالة. لماذا؟ لأنه ليس هناك من أحد يرغب فى مجرد العيش، كما يقول سقراط، بل نحن جميعاً نريد أن نعيش بصورة جيدة، والصورة الجيدة هذه تعنى أن يكون المرء قادراً على أن يقوم بأداء وظيفته فى المجتمع بشكل جيد. إلا أن أيّاً منا لا يستطيع أداء وظيفته جيداً إذا ما كانت نفسه محرومة من "الفضيلة الفريدة" التى تسمح له أن ينفذ مهامه بمستوى الاقتدار المطلوب للأداء الأمثل. وفضيلة النفس التى تُمكن الفرد من أداء وظيفته بشكل جيد هى العدالة، وهذا ما يستتبع القول "إن نفساً عادلة - أى شخصاً عادلاً، سيعيش بخير". علاوة على أن الجميع يرغب فى هذه الحالة؛ لأن من يعيش بخير يحيا حياة سعيدة وكريمة (٢٢).

#### ٤ - السؤال التالى: ما هى العدالة؟

لم يوضح سقراط هنا فقط الحالة التى لا تكون عليها العدالة، بل بين أيضاً أنه من الأفضل بكثير أو من الأنفع أن نعيش حياة عادلة من أن نعيش حياة غير عادلة أو ظالمة. وفى بلورته لهذه النقاط، طرح مسألة أخرى ذات أهمية كبيرة. خاصة أنه كان مطالباً بأن يخبرنا - وعلى نحو دقيق - عن ماهية العدالة. ونظراً لأن حياة عادلة هى حياة سعيدة، فإنه إن لم يكن من الممكن استعراض طبيعة العدالة وكيفية مساهمتها كفضيلة فى رغد العيش فلن يكون ممكناً استعراض أساس الحياة السعيدة (٢٣).

وهكذا شعر سقراط أنه ملزماً بأن يبين لـ "جلوكون" Glaucon تعريف العدالة، قاصداً إظهار أن العدالة ليست مجرد خير فحسب بل إنها "واحدة من أعظم

الخيرات".<sup>(٢٤)</sup> وكواحدة من أعظم الخيرات؛ فأى نوع من الخير تكون عليه العدالة؟ إن العدالة من الخيرات التي لا تقتصر على منح معتققيها عائداً ذا شأن فحسب ، بل هي أيضاً مهمة في حد ذاتها. والخيرات من هذا النوع لا تتضمن المال على سبيل المثال، بل تشتمل على الرؤية والسمع والمعرفة، والصحة وجميع الخيرات الأخرى المثمرة بطبيعتها وليس مجرد صيتها <sup>(٢٥)</sup> ، فهي خير يراد لذاته ومن ثم فهو شيء جوهري للحياة بحيث يبيت من المستحيل أن نتصور حياة قيّمة في غياب هذا الخير، وكما هو الحال مع المعرفة والإبصار والسمع كذلك العدالة. فهي لهذا السبب تكون أساس حياة سعيدة<sup>(٢٦)</sup> .

وفي حين أنه من الواضح حسباً وللجميع ماهية المعرفة، والإبصار، والسمع، والصحة الجيدة فإنه من غير الواضح حسباً ماهية العدالة. ولكي نقدم عرضاً دقيقاً للعدالة، من الضروري أن يقل اعتمادنا على الحدس ويزداد استنادنا إلى الحجة، فبدون حجة قوية في استبيان ماهية العدالة، لن يكون من الممكن استعراض أهميتها الرئيسية في خلق الأساس لحياة سعيدة.

إذن ما المجتمع العادل؟ هذا هو السؤال الذي سنشرع في الإجابة عليه فيما يأتي من الأجزاء المتبقية في هذا الفصل من واقع الحجج الأفلاطونية.

## ٥- الأبعاد الأساسية للمجتمع

إن الكتاب الأول من "الجمهورية" الذي يتمثل في حوارٍ دار بين سقراط وعدد من الأشخاص المختلفين يتحول هنا إلى محادثة يمتلك ناصيتها سقراط؛ الذي يتمثل مقصده في محادثته مع "جلوكون" في تقديم محاضرة عن أسس التنظيم الاجتماعي وبمجرد إتمامه ذلك فهو يضع نصب عينيه؛ بناءً على هذه الأسس؛ تطوير مفهومه عن العدالة.

ومن ثم فنقطة البداية هنا لوصف العدالة تتمثل في توضيح أنه في أي مجتمع يكون لدى الناس حاجات أساسية، ونجدهم يرغبون في تلك المنافع المادية التي تُرضى وتُشبع تلك الحاجات. علاوة على أنهم لا يستطيعون بأنفسهم أن يحققوا إشباع تلك



الحاجات. لذلك فالمجتمعات قائمة على هذا الغرض من إرضاء أو إشباع الحاجات. خاصة أننا ذكرنا أنه لتأمين المتطلبات الأساسية للمواطنين من مأكّل ومسكن ومعيشة، يحتاج المجتمع إلى طبقة من العاملين متضمنة الفلاحين والبنّائين والنساجين<sup>(٢٧)</sup> ويجب أن يوجد أيضاً سوق يمكن للناس أن يبتاعوا منه السلع المختلفة التى تنتجها الفئات المختلفة. ولتسهيل المعاملات التبادلية كان اختراع المال كطريقة للتبادل، وفى إطار السوق نجد الكثير من التجار والباعة يبادلون بضائعهم بالمال، وهؤلاء هم الأشخاص الأضعف بدنياً وغير اللّائق للقيام بأى نوع آخر من العمل<sup>(٢٨)</sup>.

وفى هذا الوضع نجد كل الحاجات الأساسية لدى الناس مشمولة بالرعاية ونراهم ينعمون بحياة مديدة، وهادئة، وصحية داخل مجتمع عادل يورثونه لأولادهم. ولكن "جلوكون" يوحى لسقراط بأن مدينة الأخير ليست مرضية لأن الناس بمجرد أن يشبعوا حاجاتهم الأساسية سيتطلعون إلى الرفاهية<sup>(٢٩)</sup>. ولقد ظن سقراط أن المدينة الموصوفة توأ هي "المدينة الحقيقية والصحية" ولكنه أقر بالحاجة إلى أن يضمّن فى معرض مناقشته لنموذج المدينة العادلة ما يفترض أن يكون مطلباً عند بعض الناس: أى أنه بالإضافة إلى إرضاء الحاجات الأساسية لابد على المدينة أن توفر الرفاهية أيضاً. وقد أطلق سقراط على هذه المدينة اسم "المدينة المحمومة" *the city with a fever* وهو هنا يصف مدينة يسعى فيها البعض إلى امتلاك ملابس وطعام جيد؛ بالإضافة إلى ذلك يسعى البعض الآخر إلى امتلاك أثاث مريح، وفاخر وأيضاً عاهرات للذة الجنسية. سيكون هناك أيضاً من يقدمون الفنون، والموسيقا، والرقص، وأيضاً سلعاً من قبيل المجوهرات التى ستبغيتها النساء<sup>(٣٠)</sup>. وبغرض التمتع بهذه السلع سيكون على الناس أن يمتلكوا ما يكفى من وقت فراغ وهو البعد الذى يضمنونه حال إمدادهم بطبقة من الخدم متضمنة المعلمين، والطهاة ممن يرعون ضروريات الحياة اليومية<sup>(٣١)</sup>. وأخيراً يصبح البحث عن الرفاهية، وهى المرحلة الأكثر تراچيدية، المحرك الرئيسى للحرب طالما أن الناس فى بحثهم عن جمع المال دون توقف أو نهاية يسعون إلى الاستيلاء على موارد الآخرين<sup>(٣٢)</sup>.

وبما أنه قد سلم بأن السعى إلى جمع الثروة، والمال والإمعان فى ذلك هو الدافع الجوهري فى المجتمع فمن المؤكد أنه، أى أفلاطون، قد تقبل أيضاً مفهوم الملكية الخاصة، فالقدرة على حيازة ممتلكات خاصة، مقصورة على الذات، تمثل باعناً لدى الفرد لأداء ما هو ضرورى من عمل ينتج أو يثمر عن المنافع الأساسية والرفاهية. إلا أن أفلاطون لم يقصد أن يجعل من هذا المفهوم أساساً لتعريف النظام العادل. فهو وكما نرى فى وجهة نظره حول أصل الحرب؛ بكونها تنشأ عن السعى الدخوب وراء الثروة، خشى من أن يجعل من الشهوة المحرك الرئيسى والقوة المهيمنة فى المجتمع. ولتجنب هذه الواقعة، لابد أن نخضع الشهوة التى تتجسد هنا؛ وعند البحث عن الرفاهية والثروة فى حالة الملكية؛ إلى قيود العقل. حينئذ لن ترمز الحاجة إلى الملكية الخاصة إلى السعى غير المحدود وراء الشهوة، بل سترمز إلى استعدادى لاستخدام ممتلكاتى فيما يدعم الصالح العام. ومن أجل تحقيق مجتمع بهذه الإمكانية، تطرق أفلاطون لدور الحراس.

## ٦ - الحراس والأقسام الثلاثة للنفس

ميز أفلاطون كما ذكرنا ثلاثة أقسام للنفس، فبالإضافة إلى الجزء العقلانى الذى يتروى فى البحث عن تحديد الحقيقة، هناك القسم الشهوانى ، والقسم الروحى؛ وهنا يقول سقراط، "إن الشهوة هى القسم الأكبر فى نفس كل شخص وهى بطبيعتها الأكثر تعطشاً للمال". علاوة على أنها ، مدفوعة "بملذات الجسد".<sup>(٣٣)</sup> ولكن من الممكن جعلها خاضعة لأوامر العقل، ومن أبس هذا الزعم وجود القسم الروحى. فهذا القسم يراه سقراط "كالمساعد للعقل" أو هو البعد المكلف بمتابعة تحقق التصور العقلى للنظام الصالح<sup>(٣٤)</sup> ، حيث يقول سقراط: "لا أعتقد أنك تستطيع أن تجزم بأنك لم تر روحاً مطلقاً، سواء فى نفسك أو فى أى شخص آخر، متحالفة مع الشهوة للقيام بعمل ما يمنع العقل الإتيان به"<sup>(٣٥)</sup> . ففى مقاومة الشهوة لإعلاء أهداف العقل، يظهر القسم الروحانى شجاعة لأنه بمواظبته على تصريحات العقل حول ما يجب ولا يجب أن نخشاه يمكن الأفراد من تحمل ألم إعلاء الطبيعة العقلانية<sup>(٣٦)</sup> . فالقسم الروحانى إنن يوحى بالرغبة فى كسب المجد لدى الآخرين لكونه مدعماً للصالح العام.

علاوة على ذلك، فإن المكون الروحاني، بالنسبة لسقراط، يجب أن يتغذى بالشكل السليم وإلا فسيفصح عن الفظاظة والقسوة بدلاً من الشجاعة.<sup>(٣٧)</sup> وفي هذه الحالة فإنه بحكم معارضته لأهداف العقل قد يعمل ضدها أو على نحوٍ معاكسٍ لها. وتشير هذه الرؤية إلى أن العنصر الروحاني هو نوع صارم من العاطفة أو الوجدان إن لم يتطور بالشكل السليم فإنه يضر بدلاً من أن يساعد في البحث عن إدراك الصالح العام.

بالإضافة لما سبق يمكننا أن نلاحظ أيضاً عديداً من التطبيقات الأخرى والمهمة. أولاً : إن أفلاطون لا يقول أن الشهوة يمكن أو يجب أن تقمع بشكل كامل، ولكن مع ذلك ، يجب أن تكبح بواسطة العقل والجزء الروحاني لكيلا تؤدي إلى وضع يكون الأفراد فيه كما يقول سقراط عرضة للسعى إلى استرقاق وفرض الحكم على الطبقات دون أن يكونوا مؤهلين لذلك ومن ثم الإطاحة بحياة الجميع.<sup>(٣٨)</sup> وهنا على الأشخاص الذين تحركهم شهوتهم لاقتناء الثروة وتحقيق الرفاهية، على سبيل المثال، أن يتقبلوا نظام المجتمع الذي يتطلب منهم أن يسلكوا حياتهم بما يتوافق مع معايير وضعها العقل.

إنن فالمشكلة بالنسبة لأفلاطون وهذا هو (التطبيق الثاني لرؤيته الثلاثية لأقسام النفس)، هي تلجيم كل من الشهوة، والجانب الروحاني بحيث يخدم كل منهما أهدافاً يقرها العقل. وفي سبيل هذا، أكد أفلاطون على أهمية وجود طبقه خاصة من المواطنين أطلق عليهم اسم (الحراس) guardians .

وسنجد أن الحراس لا ينحصرون في نوع واحد، بالإضافة إلى أن لديهم في الأساس وظيفتين رئيسيتين هما الحكم، وحراسة المدينة أو النود عنها. فالأفضل من بين الحراس؛ كما ذكر سقراط؛ يشكلون الحكام.<sup>(٣٩)</sup> . وهؤلاء الحراس الذين يعملون كحكام وحماة للمدينة من المفترض وبفعل بطولاتهم العسكرية أن يشار إليهم بـ "الحراس الكاملون". أما الشباب الذين يعدون بمستقبل يكونون فيه حراساً، ولكنهم لم يُثبتوا بعد قدرتهم على أن يصيروا حراساً كاملين يطلق عليهم "المساعدون" auxiliaries، يعملون كمعاونين للحراس.<sup>(٤٠)</sup> وهم يساعدون الحراس من خلال مساندة أهدافهم، والعمل على تنفيذها.<sup>(٤١)</sup> ومن المؤكد أنهم سيساعدون الحراس في القيام بالدور

العسكري، الدور الذي سيُظهر فيه الحراس شجاعة ورغبة في المجد، وغير ذلك من مهارات متنوعة مرتبطة بالجندية. وبالنسبة لأفلاطون يعد من الخطأ أن نعتقد أن الناس ممن لديهم خبرة في مجالات أخرى في الحياة، ولنقل الفلاحون أو الصناع سيمتلكون أيضاً المعرفة، والمهارة المطلوبة لخلق محاربين أكفاء. وعموماً فإن الحراس الكاملين يعملون بوازع من التزام لا يكل بحماية المجتمع من "الأعداء الخارجيين والأصدقاء الداخليين" (٤٢).

لابد أيضاً على الحراس أن يكونوا مكتملي التعليم بحيث يصبحون قادرين على أداء وظائفهم بشكل سليم. وهنا تكمن النقطة الرئيسية عند أفلاطون في أنه بدون نظام كامل من التدريب، لن يكتسب الأفراد الدرجة الملائمة من الفضيلة المدنية التي ستمكنهم من العمل من أجل أفضل المصالح للمجتمع، وفي الحديث بشكل خاص عن المساعدين ممن يمتلكون البأس العسكري، من الأهمية أن نتأكد من أنهم لا يستخدمون قوتهم ضد مصالح الناس بدلاً من حمايتهم. (٤٣) والحقيقة أنه جاعاً أن الحراس سيكونون رفقاء بنوهم وغلاظاً مع الأعداء. (٤٤) وهذا ما ينقلنا إلى السؤال عن: من سيحرس الحراس؟ بالتأكيد كان لأفلاطون أن يجيب بأنه لن يكون على أحد أن يقوم بذلك، لأن الحراس وبحكم التعليم المكتمل هم نموذج العقليين الضابطين للنفس.

لقد كان في مخيلة أفلاطون أناس يمكن الوثوق في إعطائهم سلطة، وقوة كبيرة، وهنا لن يخشى الناس مطلقاً من أنهم قد يلحقون الضرر بالمجتمع فهم؛ أي الحراس؛ سواء كحكام أو جنود يلعبون دور المنقذين الأخلاقيين للمجتمع؛ لأنهم يعملون دائماً وفقط من أجل الصالح العام. ومن ثم فإيجاد هؤلاء الفئة من الأشخاص (الحراس) سيكون دائماً بمثابة التحدي الأعظم أمام المجتمع. لذلك يجب أن يتم مراقبة الأطفال، ورصد تصرفاتهم لتحديد ما إذا كانوا يظهرون سمات الحراس ليصبحوا إما حاكمين أو مساعدين (٤٥). وهذه الرؤية تشير أيضاً إلى أنه عندما نجد المرشحين الأصحاء لحياة الحراس يجب أن يتم عزلهم عن باقي المجتمع وأن تتم تنشئتهم باستقلال عن التأثيرات المعتادة؛ التي إن لم يتم ضبطها؛ ستجذب إلى منع إتمام التدريب السليم الذي من شأنه إخضاع كل من الشهوة والروح للعقل.



فالحراس سيكونون أشخاصاً، بخلاف الناس العاديين، غير حائزين لملكات خاصة ولن يراكموا من الأموال ما يحقق الرفاهية، فهم يعيشون في مشاع مع غيرهم من الحراس، وليس مسموحاً لهم اصطحاب أسرهم معهم. وهنا تتم تنشئة الأطفال بواسطة مجتمع الحراس ككل حيث إن كل أب هو أب لجميع الأطفال. ومن ثم فلن يدعى أب أو أم امتلاكه/ها لطفل معين<sup>(٤٦)</sup>. فلو أن الناس فعلوا ذلك سنجد الحراس يقتربون بشكل أقرب بأطفالهم قاصرين أهدافهم، ومساعدتهم على نطاق أضيق دون ما هو في صالح المجتمع.

فليس على الحراس أن يضعوا حاجات أطفالهم فوق حاجات الآخرين، وبالتأكيد فوق حاجات المجتمع ككل. وكلمات من قبيل "هذا ملكي" و"هذا ليس ملكي" يجب ألا تشير، حسب سقراط إلا لما يحدده المجتمع ككل على أنه ملكي أو ليس ملكي. وعندما تعنى هذه الكلمات أية امتيازات فردية خاصة، فإن قدرة الشخص على تدعيم الصالح العام سيتأثرها ضعف شديد<sup>(٤٧)</sup>.

وكل شخص يكون في مكانة الحارس يجب أن يوجه نفسه لتدعيم خير المجتمع؛ وهذه الفئة لن تكون قاصرة على الرجال، بل سيكون هناك اعتبار للنساء كحارسات أيضاً. وفي تدعيمه لموقفه هذا، أشار أفلاطون إلى أن العلاقة بين الجنسين يجب أن تختلف بالنسبة للحراس عن تلك العلاقة القائمة بين المواطنين العاديين. فالحراس الذكور يجب أن يكون لديهم الاستعداد لتقبل وجهة النظر القائلة بأن بعض النساء لديهن القدرة على أداء جميع وظائف الحارس الجوهرية، وأن من حقهن الحصول على بعض الفرص كالرجال لكي يصبحن حارسات<sup>(٤٨)</sup>. وهنا يتمثل موقف سقراط في هذا الشأن، في أن الرجال يشركون النساء عموماً في المسؤوليات الخاصة بجميع أنشطة الحياة "إلا أن النساء بصفة عامة أضعف من الرجال؛ أو بمعنى آخر يأتى أدأوهن أقل إتقاناً من الرجال؛ ومع ذلك، فبعض النساء ستكون لديهن طبائع الحارس، وهؤلاء حتى إذا كنَّ أضعف من الرجال سيكونَّ ملائمة للمهمة، ومن ثم يجب أن تتاح لهن الفرصة ليصبحن حارسات<sup>(٤٩)</sup>.

ولكن إذا كان لدى أفلاطون هذه الرؤية المتغطرسية *patronizing* حيال النساء، فلماذا منحهنَّ الفرصة ليصبحن حارسات؟ ربما كانت نيته الفعلية أن يمنحهن هذه المكانة بغرض تخفيف أهميتهن الجنسية بالنسبة للرجال، فعندما ينظر الرجال للنساء كشريكات في مشروع عام، قد لا يسعون إلى الظفر بهن جنسياً، وفي تلك الحالة، فإن تعويل أفلاطون على المساواة الجنسية بالنسبة للحراس كانت مجرد طريقة للتحكم في العدوانية الجنسية لدى الرجال، التي ما إن تُركت على أعنتها ستجعل من الشهوة العامل الأساسي منكرة بذلك مكانة واحترام العقل. لقد دفع أفلاطون بحجته في سبيل أن يصبح النساء حارسات لأسباب ترجع إلى تأمين المجتمع الملتزم بالصالح العام، وليس لأنه كان مبدئياً مناصراً للمساواة بين الجنسين.

والالتزام بالصالح العام والحاجة إلى خلق طبقة خاصة من الناس قادرة على تحقيق هذا الهدف العظيم يجعل من الضروري إدخال تكنيكات حاكمة لأمر الزواج والإنجاب. فالزيجات بين الحراس ستتم في سبيل مضاهاة أفضل الصفات التي يتحلى بها الناس بالنسبة لبعضهم البعض. ولتحقيق هذه النتيجة ستكون هناك لوتاريات أو الاقتراعات يختار فيها كل شخص شريكه. ليس هذا فحسب بل - حتى عدد الأطفال - سيتم تنظيمه من قبل الحكام، فالرجال الذين حققوا نجاحاً في الحرب سيكوونون قادرين على التناسل بصورة أكثر بحيث يمكنهم إنجاب أكثر ما يمكن من الأطفال، وهو ما سيضمن عدداً من الأطفال أكبر وأفضل.<sup>(٥٠)</sup> أما بالنسبة للآخرين فتكفل لهم الحرية الجنسية الكاملة بعد أن يجتازوا سن التناسل، وبهذا يمكنهم ممارسة الجنس مع أى شخص يختارون ولكن إذا ما حدث حملٌ صدفةً فسيتم وأد الطفل عند الولادة<sup>(٥١)</sup>.

## ٧- الفيلسوف كملك

بالنسبة لسقراط (أو أفلاطون متحدثاً من خلاله مثلاً أشرنا آنفاً)، لا بد للأفضل من بين الحراس أن يصبحوا حكاماً، وفي سبيل ذلك عليهم أن يتدربوا على حياة

الفلسفة التي ستكون جزءاً رئيسياً من حياة الحاكم. ويدفع سقراط بأن "حكام المستقبل" يجب أن يحصلوا في طفولتهم على تدريب أساسي في الهندسة والرياضيات وأيضاً جميع الموضوعات الأخرى المطلوبة لإعدادهم للانشغال، والانخراط في التفكير الديالكتيكي (٥٢) .

ولن يُسمح لكل الناس إكمال المستوى التعليمي المؤدى للصعود إلى مرتبة الفيلسوف الحاكم. فالحقيقة أن سقراط قد سعى للبحث عن أفراد يمكنهم استخدام التفكير الجدلي في بناء صورة متكاملة وحقيقية للواقع محل الدراسة؛ أو المجتمع العادل في "الجمهورية" وهؤلاء الأفراد الذين يملكون هذه القدرة سيتم انتقاؤهم من بين باقى الأفراد، وعندما يبلغون سن الثلاثين سيدخلون في التدريب على تكنيكات أو فنون الحجة الجدلية، ولم يشأ سقراط أن يأخذ القادرين على التدريب الفلسفى إلى ممارسة الحجة الجدلية عند أقل من الثلاثين ؛ لأنه خشى من أنه بتعريض الأشخاص إلى هذه التكنيكات وهم لا يزالون صغاراً قريباً يوظفونها فقط في إظهار القدرة على نحض الحجج الأخرى، وهم في ذلك سيتصرفون كما لو كانوا منخرطين في لعبة من ثقافة، أو منازعة وجهات النظر الأخرى بغرض التغلب على المنافس أو الخصم (٥٣) . وفى مقابل ذلك ذكر سقراط أن "الشخص الأكبر سناً لن يكون راغباً في المشاركة في مثل هذا الجنون. فهو سيحزنو حزن من يستعد للانشغال في إحدى المناقشات بغرض البحث عن الحقيقة دون تقليد شخص يلعب بمتناقضات مجرد التسلية (٥٤) .

ونؤكد ثانية، أنه سيتم انتخابهم، أى الأشخاص القادرين على التفكير الديالكتيكي عند سن الثلاثين، وبعد خمس سنوات من التدريب على الديالكتيك الذى سيتعلمون فيه كيف يصلون إلى الحقيقة ، سيرسل حكام المستقبل إلى "الكهف" cave (أو المجتمع العادى) ليعيشوا وسط العامة من الناس ويشاركوا في أمور عسكرية ويشغلوا مناصب أخرى مناسبة للشباب بحيث لا يكونون، أى حكام المستقبل، أقل خبرة من الآخرين. ولكنهم حتى في هذه المناصب أيضاً يجب أن يتم اختبارهم لنرى إذا ما كانوا سيثبتون على نفس رباطة الجأش حال انتهاجهم طريقة أو أخرى أو حال

تغيير خلفيتهم.<sup>(٥٥)</sup> وسيمضون في هذه الخبرة زهاء خمسة عشر عاماً وعند سن الخمسين سيتاح لهم أن يقضوا معظم وقتهم في الفلسفة، ولكن؛ والاستطراد هنا لسقراط؛ عندما يحين دورهم عليهم أن يتجهوا للعمل في السياسة ويحكمون من أجل صالح المدينة<sup>(٥٦)</sup> . وهؤلاء الأشخاص رجالاً ونساءً على حد سواء يستند إليهم مهمة وضع المدينة ومواطنيها وهم أنفسهم في النظام<sup>(٥٧)</sup>.

ونكر سقراط أنه إلى أن "يحكم الفلاسفة كملوك" أو إلى أن يتصرف الملوك كفلاسفة، سيكون من المستحيل اقتران السلطة والفلسفة ، ومن ثم خلق مدن تعكف على تجنب الشر وتحقيق الخير.<sup>(٥٨)</sup> ولكن لماذا الفلاسفة بشكل خاص هم المناسبون للوصل بين السلطة، والأخلاق؟ تكمن الإجابة في سماتهم. فهم نبلاء ليسوا جبناءً أو مستعبدين، بل محبين للمعرفة، ليسوا مستهلكين للمال أو الترف، يتعلمون بسرعة وسهولة.<sup>(٥٩)</sup> وعند وضع السلطة في أيدي هؤلاء الأشخاص حاملي هذه السمات يمكننا أن نضمن أنها لن تستخدم في تحقيق مزيد من الثراء الشخصي، بل ستستخدم في تدعيم مشجع، وثابت للرغبة في التأكد من أن المنافع التي حددها العقل هي الهدف الرئيسي للمجتمع.

## ٨ - العدالة، والفضيلة المدنية، والكذبة النبيلة(\*)

لإيجاد مجتمع يمكن أن يتحقق فيه نظاماً أخلاقياً قائماً على العقل، يحتاج الحراس إلى توفير نظام تعليم أساسي يعلم الأطفال الفضيلة المدنية<sup>(٦٠)</sup>، فالأطفال على نحو خاص يجب أن يتعلموا أهمية طاعة القانون إذا كان لهم أن ينضجوا كأفراد مطيعين للقانون. ولتحقيق هذه الغاية يجب أن يشارك الأطفال في ألعاب تعلمهم مدى -

(\*) كان أفلاطون يرى حتمية اللجوء إلى الحيلة وأساطير الأولين والأكاذيب الضرورية فنراه يقول : "سألجأ إلى كذبة جميلة ، كذبة ليست بالجديدة ، إنها أسطورة متبقية شائعة في أماكن عديدة وهي لم تحدث في أيامنا . الفكر اليوناني " ترجمة د . حسين حرب. (المترجم).



أهمية احترام القانون مع التأكيد على ضرورة أن يتم تكريس كل من الموسيقى والشعر لنفس هذا الغرض. كما أن احترام الشريعة سيتم استيعابه أيضاً من خلال تعلم قبول سلطة الأكبر ورعاية الأبوين.<sup>(٦١)</sup> وعندما يملئ الناس بالعبادات الخيرة من هذا النوع، سيكونون مهينين، ومن وازع إرانتهم لأن يحافظوا على السلوك الذي من شأنه أن يساهم في الخير الأساسي للمجتمع. علاوة على أنهم سيعرفون ما هو الأفضل لدولتهم، وبالتالي سيعون أي القوانين يجب تشريعها. فالحقيقة، أنه عندما لا يمثل السلوك السليم؛ حسب سقراط؛ جزءاً من النظرة المدنية المتأصلة لدى الناس، فإن جهود تحقيق الأهداف النافعة للمدينة من خلال التشريع ستذهب دائماً هباءً. والسبب في ذلك أن الناس مُفتقدون عادات الفضيلة المدنية يكونون - مثل "المرضى" عرضة لشطحات النزوة، وبالتالي فهم غير مؤهلين لأن يستمعوا إلى من يحذرهم من التأثيرات الضارة الناجمة عن اللانغماس في اللذات، والسكر والنهم<sup>(٦٢)</sup>.

وبمجرد وجود التزام بالفضيلة المدنية أو احترام سائد للصالح العام للمجتمع ستكون المدينة وقتها قد قامت على نحو سليم، وسيكون هناك الأساس لازدهار فضائل أخرى مهمة من أهمها: الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدالة.<sup>(٦٣)</sup> وواضح أن هذه الفضائل الأساسية تتصل ببعضها البعض بحيث إن العدالة؛ هذه الفضيلة الأرفع والأهم شأنًا وسط الأربع لا يمكن أن توجد بدون وجود الأخريات. ولتوضيح هذه النقطة سنورد كل فضيلة على حدة.

### الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة

لنأخذ الحكمة wisdom أولاً. ففي مناقشة الحكمة ميّز سقراط بين المعرفة التي يملكها صناع والمعرفة المطلوبة من أجل حكم الدولة. فالمكالمون للنوع الأخير - أي الفلاسفة - يتحلون بالمعرفة اللازمة لفهم ما هو مطلوب لضمان تحقيق مدينة منظمة على نحو سليم مُتضمنًا ذلك كيفية خلق علاقات جيدة بصفة دائمة بين المدينة، والمدن الأخرى<sup>(٦٤)</sup>. أما الشجاعة courage فهي قدرة تمكن الناس من الاحتفاظ بتعهد

أو التزام ثابت بدعم القيم الأساسية التي يقدمها صانعو القوانين للمجتمع. وهنا تجسد القوانين معتقدات أساسية يتوجب على المجتمع حمايتها، والأفراد الذين يكشفون عن شجاعتهم يدعمون هذه القيم، بغض النظر عن أية صعوبات أو آلام قد تلزم عن هذا العمل.<sup>(٦٥)</sup> والاعتدال Moderation، هذه الفضيلة المهمة الثالثة، تشير إلى ضبط النفس أو القدرة على التحكم في رغباتنا بحيث لا نتحكم في حياتنا، وبامتلاك صفة الاعتدال لا يتورط الأفراد في القيام بأنماط حادة من السلوك، وبالتالي فإن الفئات المختلفة في المجتمع ستكون أكثر قدرة على التعايش معاً في انسجام وعلاقات تعاونية.<sup>(٦٦)</sup> والمدينة التي تمتلك العدالة تجعل كلًا من الأضعف، والأقوى، والبين بين؛ سواء فيما يتعلق بالعقل، أو القوة الجسدية، أو العدد أو الثروة أو أى شيء آخر؛ يردون جميعاً نفس النعمة<sup>(٦٧)</sup>. وعندما يكون الاعتدال هو المعيار سيصير كل فرد قادراً على الإسهام في تحقيق الحاجات المشتركة للمجتمع ووقتها لن يكون متاحاً غلبة التطلع إلى الترف أو أية رغبة أخرى على هذا الهدف.

هذه القيم تخلق الوضع الذي يوصل أو يؤدي إلى العدالة Justice؛ الفضيلة الأساسية الرابعة؛ وقد وردت هنا خلف الفضائل الثلاث المذكورة لأنه من الواضح أن الثلاث الأول إنما يمهّدون الطريق أو الوضع لإحلال العدالة. وقد ذكر سقراط أن العدالة ستكون بمثابة العمل الذي "سيرجأ إتمامه إلى حين إحلال الاعتدال، والشجاعة، والحكمة في المدينة"<sup>(٦٨)</sup>. وتأسيساً على هذه الرؤية للعلاقة بين الفضائل الأساسية، كيف يمكن أن نترجم هذه العلاقة إلى مفاهيم ملموسة، وعملية لتحديد طراز المجتمع العادل؟ إن المدينة التي تتسم بالاعتدال، والشجاعة، والحكمة إنما تكون عادلة لأن كل شخص لديه نور سيكون مؤهلاً من أجله على أفضل وجه، وبأدائه هذا الدور بشكل سليم فهو يساهم على نحو مؤهلاً وجوهري في تحقيق الصالح العام للمجتمع. فكانت وجهة نظر سقراط أن كل شخص يجب أن يمارس أحد الوظائف ... التي يعد بالنسبة لها الأنسب طبيعياً<sup>(٦٩)</sup>. وهذه الحالة من الأمور تمثل الشرط الخاص لمجتمع عادل. فيقول سقراط هنا: "أن يقوم الفرد بعمله الخاص المكلف به... فهذه هي العدالة"<sup>(٧٠)</sup>. والحقيقة أن المجتمع العادل هو مجتمع يقوم فيه كل فرد بالعمل الخاص به، ولا يتدخل

فى أمور الغير، وهذه القيمة، قيمة قيام كل فرد بعمله الخاص به، إنما تتنافس الحكمة، والاعتدال، والشجاعة لما تقوم به من إسهام فى فضيلة المدينة<sup>(٧١)</sup>.

والمجتمع الذى يؤدى كل فرد فيه إسهاماً لخير الجميع فيما يتوافق مع ما يمتلكه من قدرات ومهارات أساسية، هو مجتمع يكشف عما يمكن تسميته بالعدالة الخارجية external justice. ومن الواضح أن هذه الحالة تستند؛ بالنسبة لأفلاطون؛ إلى مبدأ الجدارة meritocratic principle أى أن يكون كل شخص معين لتلك المهام التى يعد؛ كما قال سقراط : "الأنسب لها". هنا يجب على العمال أن يقوموا بتنفيذ المهارات المخصصة لمهنتهم، كما يجب على المساعدين أن يُحسنوا من أداء دورهم كمحاربين، أما الفلاسفة، الحارسون الحقيقيون فعليهم أن يكونوا حكاماً صالحين.

والمشكلة فى المحافظة على هذا المبدأ هى كيفية إقناع الناس بحقيقته. وبعد هذا العناء، ونتيجة للالتزام بمعايير المجتمع العادل عند أفلاطون، سيحصل بعض الأشخاص على مهام أكثر أهمية من تلك المخصصة لأناس آخرين، فكيف إذن سيتقبل هؤلاء الذين فى قاع المجتمع هذه المحصلة؟ كانت إجابة سقراط متمثلة فى إثارة كذبة باسم تامين العدالة. وهنا سيببوا الأمر أنه؛ بالإضافة إلى تعلم عادات الفضيلة المدنية الأساسية كطريقة لتشجيع الناس على الإسهام فى الصالح العام؛ يجب أن يكون المواطن معتقداً فى كذبة حول السبب فى كون العدالة تمثل قيمة ثمينة. إذن من الواضح أن عادات الفضيلة المدنية مثل سلوك إطاعة القانون لا تعد فى حد ذاتها كافية لتأمين وتدعيم طرق الحياة لمجتمع عادل.

فقد أشار سقراط إلى تعبير "الكذبة النبيلة" noble falsehood التى يمكن استخدامها لإقناع الحكام والشعب فى المدينة بأهمية تقبل كل فرد لدوره الذى يعد الأنسب له فى المجتمع. ووفقاً لهذه الكذبة التى سينيحها سقراط، ورغم أن "جميع من فى المدينة اخوة"، إلا أن الإله god<sup>(\*)</sup> الذى خلق البشر وضع فى كل شخص معدناً مختلفاً. فوضع الذهب فىمن سيصبحون حكاماً والفضة فىمن سيكونون مساعدين،

(\*) لا يمكننا هنا أن نشير إلى الله الواحد الخالق كما فى البيانات السماوية الثلاث، فسقراط يشير ويحكم ماكان سائداً من ثقافة دينية تعددت فيها الآلهة فى اليونان القديمة، إلى الإله الذى اختص بخلق البشر؛ لذلك نقلها المؤلف هكذا The god who created people (المترجم).

والحديد والبرونز فى الفلاحين والصناع (العمال). علاوة على أنه قد صمم طبيعة الناس بحيث يتجنبون إلى حد كبير أطفالاً مثلهم. ولكن من الوارد أن يأتى أبوان من ذهب بأطفال من فضة أو برونز والعكس صحيح. وعندما يحدث هذا فإن مشيئة الرب أن يتم وضع الناس فى مراكز داخل المجتمع تلائم قدراتهم بحكم تعريف القدرات وفقاً للمعدن الذى تتألف نفوسهم منه. على سبيل المثال ، إذا كان الوضع أن أطفال الحكام قد ولدوا حاملين سمات فئة البرونز فإنهم يجب أن يُحولوا إلى طبقة الفلاحين والعمال. ومن ناحية أخرى إذا كان وليد طبقة الذهب يحتوى فى نفسه على الذهب فيجب أن يتبوأ طبقة الحكام (٧٢).

إن الكذبة من الممكن أن تكون نبيلة، وبالتالي ذات قيمة، إذا ما استخدمت لسبب خير، والسبب الخير الذى يأتى فى المقام الأول هنا؛ وكما أشرنا تواء، هو أن الكذبة تحفظ استمرار المساندة للعدالة الخارجية وفقاً لنظام الجدارة، والسبب الخير الآخر للكذبة كونها تشجع ما يقيم العدالة الخارجية، أى التنظيم أو الترتيب السليم للعناصر الرئيسية من النفس: العقل، والشهوة، والروح. وإنى لأدعو هذه الحالة للنفس بالعدالة الداخلية *internal justice* وهى حالة للذهن تمثل أعلى نظام ممكن للحياة الإنسانية، إنها حالة لا تضمنها سوى المدينة العادلة.

ولكن ما هذه العدالة الداخلية أو عدالة النفس، ولماذا تكون على هذا القدر من القيمة؟ إن كل قسم من أقسام النفس لديه أهدافه الخاصة ويتحقق هذه الأهداف يستطيع الفرد الحصول على اللذة المرتبطة بهذا القسم أو ذاك. حيث إنه فى إدراك أهداف القسم الروحاني، يتلقى الفرد لذة مرتبطة بإظهار الشجاعة فى تدعيم الصالح العام، وفى إدراك أهداف الشهوة يحقق الفرد لذات مرتبطة بكسب المال. إلا أن الأمر، بالنسبة لسقراط، أنه عندما يقتصر تركيز المرء كاملاً على أحد هذه الأبعاد دون الاتجاه الذى يمليه العقل أو على حد ما أسماه هوبز "الذات التى يقرها العقل" فإن - أى المرء - لا يحصل على الذات الحقيقية الممكنة المرتبطة بالشهوة وبالجانب الروحاني فى النفس<sup>(٧٢)</sup>. على سبيل المثال لنأخذ موقفاً تكون فيه الروح أو الشهوة، لها مكان الصدارة فى حياة الفرد ، وحيث تكون أهمية العقل مثبطة. فقد يصبح الفرد المتحقق



فى أهداف الجانب الروحانى من النفس، بعيداً عن توجيه العقل، متلهفاً وشديد الرغبة فى النجاح فى معركة سيتصف فيها بالعنف الشديد، وفقدان القدرة على اتخاذ القرارات التى من شأنها أن تحقق النصر الذى يسعى إليه. أو لنقل إن شخصاً يتمثل نصره الوحيد فى الحياة فى تراكم المال فقد ينتهى به الحال ألا يكون لديه اعتناء بالخيرات التى يقرأها وينص عليها العقل، وبالتالي فقد يكون مثل هذا الشخص مدمراً لكل العلاقات مع الآخرين ممن يحبونه.

علاوة على ذلك، فعندما يتيح الشخص لنفسه أن يصبح مكرساً نفسه وبجنون لأهداف القسم الروحانى والشهوة فى الوقت نفسه، فهو يدير رغبتين قويتين تحارب كلٌ منها الأخرى. على سبيل المثال أن شخصاً يرغب فى إظهار كل من الشجاعة، واقتناء المال، قد يجد أنه لتحقيق الرغبة الأولى عليه أن يضحي بإحراز المال. غير أن الشهوة قد تتطلب أن يكون بحث المرء عن إظهار الشجاعة، وتكريس نفسه للصالح العام على حساب جمع المال أو التخلي عن هذه الرغبة. وفى هذه الحال سيكون الانتصار لخدمة المجتمع فى حرب دائمة مع الحث على جمع المال. وفى المقابل عندما يتيح المرء لعقله أو الجزء الفلسفى أن يكون صاحب الكلمة العليا فهو يتجنب كل هذه التراخيديا. إذن بالنسبة لسقراط، عندما تتبع النفس بأكملها القسم الفلسفى دون أن تقع فى حالة الحرب الأهلية civil war هذه فإن كل قسم يقوم بعمله الخاص به بشكل محدد، وعادل ويتمتع بشكل خاص بملذاته الخاصة أى الملذات التى تعد أحق وأفضل متع ممكنة<sup>(٧٤)</sup>.

وهنا تحقق هذه النفس المتزنة، والمنظمة السعادة للفرد، بالإضافة إلى أنها ستكون قادرة على الإدلاء بإسهام مهم للحفاظ على سمة التنظيم الجيد للمجتمع. ومن هنا فوفقاً للحقيقة القائلة بأن الشهوة والقسم الروحانى يكونان تحت توجيه القسم الفلسفى، فإن هذا يستتبع أن يحافظ الأفراد على التوازن الداخلى لشخصيتهم بما يسعهم أن يكونوا قادرين على أداء المهام المختلفة التى يعنون الأنسب لها وبشكل جيد. فالعدالة الداخلية للنفس متصلة، ومدعمة فى الوقت نفسه للعدالة الخارجية لحياة ميريتوقراطية meritocratic أو حياة قائمة على مبدأ الجدارة.

وتأسيساً على هذا المنطق للعدالة الداخلية يصبح من المفهوم الآن ؛ عند سقراط؛ لماذا يكون من الأفضل لكل فرد أن يخضع لحكم عقل مقدس، من الأفضل أن يكون قابلاً بداخله، وملكه هو وإلا سيفرض عليه من الخارج، ومن ثم سيصبح الجميع وإلى أقصى حد متخيل متشابهين ومتحيزين يحكمهم نفس الشيء. (٧٥) والشيء الواضح أنه لإحراز هذا الهدف فإن المدينة الحقيقية ليست إلى حد كبير هي تلك المدينة الخارجية التي يعيش فيها الناس حياتهم اليومية رغم أنها بالطبع تمثل ذلك أيضاً. بل المدينة الحقيقية هي النفس المستوية بشكل سليم؛ وبدون تحقق هذه الحالة للعقل لن تكون هناك سيادة أو عدالة خارجية فكما قال سقراط أنه من هدفنا أيضاً في حكم أطلاقنا ألا نسمح لهم بأن يكونوا أحراراً حتى نرسي داخلهم دستوراً؛ تماماً كما في المدينة؛ ويتغذية أفضل ما لديهم بأفضل ما لدينا نجهزهم بحراس وحكام مشابهي لحراسنا، وحكامنا لكي يأخذوا مكاننا، ومن ثم فقط في هذا الحين نطلقهم أحراراً. (٧٦) وعندما تبلغ المدينة هذه المرحلة فإن عادات الفضيلة المدنية التي تساهم في قدرة كل مواطن على تدعيم الصالح العام عن طريق دعم الفضائل المدنية مثل الاعتدال، والشجاعة، والحكمة ومن ثم العدالة - وأيضاً الكذبة النبيلة عند أفلاطون، كل هذا قد مهد الطريق ليس فقط لدستور جيد في الدولة بل أيضاً لدستور سليم متساوٍ في نفس كل فرد.

## ٩ - الديمقراطية، وغياب العدالة

إن الأمل في مدينة صالحة لا بد وأن يتعارض مع واقع المدن الفاسدة. وبالنسبة لأفلاطون فإن التيموقراطية(\*) *timocracy* ، والأليغاركية *oligarchy* ، والديمقراطية *democracy* هي أنظمة فاسدة تدفع المجتمع في اتجاه الاستبدادية. وكل ما تتضمنه هذه النظم من تطبيقات تنم عن القسوة والمأساة . وفيما يلي نقدم ملخصاً مختصراً لحجة أفلاطون في هذا الجانب. ولكي نفهم رؤيته في هذا الصدد، من الأهمية أن نعرف أن

(\*) حكومة قائمة على أساس الثروة والمجد . (المترجم) .

الأنظمة تتميز في الحقيقة بالسمات المختلفة للنفس التي تهيمن عليها. وفي المدينة الأفضل، أى الجمهورية، يكون التفوق لقدرة العقل. وفي الأنظمة الأقل شأنًا نجد إما الجانب الروحي أو الشهوة في حكم السيطرة.<sup>(٧٧)</sup>

وفي النظام التيموقراطي، يسيطر الجانب الروحاني، ويكون النظام مكرسًا لجعل المجد والشجاعة وحب النصر العسكري هو الهدف الرئيسى.<sup>(٧٨)</sup> وهذا الوضع إنما ينتج عن الميل المتناحرة الماثلة في هذا النوع من الأنظمة. ومن ناحية أخرى سنجد هناك من يسعى إلى كسب أو اقتناء الثروة وهناك أيضًا من يستعرض الميل الأرستقراطية، ويريد أن يحكم بالفضيلة. ومن هنا تنشأ حرب أهلية بين الجماعتين تنتهى بتوفيق بينهما يتيح الملكية الخاصة للأرض، واستعباد الفلاحين للعمل في الأرض. بالإضافة إلى ذلك تتخذ الأنشطة المتعلقة بالحرب مجالاً رئيسياً في الحياة. والأفراد المعينون كحكام سيتسمون "بالروحانية والبساطة" فهم سينفقون وقتهم مشغولين في الحرب كوسيلة للحصول على المجد. علاوة على أنهم سيشبعون شهواتهم الخاصة بأموال الآخرين في حين يوفرون مالهم الخاص. ولكن بصدد العاطفتين عاطفة المال، وعاطفة المجد يسيطر الأخير حيث يكون هناك بحث دؤب ومستمر عن النصر العسكري، وفي هذا الوضع لن يكون هناك اهتمام يجعل الفلسفة، والبعد العقلاني من النفس ذا شأنًا كبيراً في المجتمع<sup>(٧٩)</sup>.

النظام التالى هو الأليغاركىة *oligarchy* وهو نظام يتحول فيه "عشق النصر والمجد إلى عشق لجمع المال"<sup>(٨٠)</sup>. وهنا تسيطر الشهوة على الأقسام الأخرى للنفس حيث يصير المال أعلى قيمة من الفضيلة، ويصير الأثرياء مثار إعجاب من قبل الآخرين ويُنصبون حُكاماً. والحقيقة أن هذا النظام السياسى مصمم بحيث تكون المناصب من نصيب نوى الأملاك أما الفقراء فليس لديهم فرصة للحكم، حتى إذا تمكن شخص فقير من القيام بعمل أفضل.<sup>(٨١)</sup> والسمة الرئيسية لمجتمع من هذا النوع، أن المال لا يستخدم لدعم حياة الترف بقدر استخدامه لإشباع الحاجات الضرورية أو الشهوات أما باقى المال الذى يراكم فيه الفرد من أرباح مشروعاته فسيقوم بكنزه.<sup>(٨٢)</sup> أيضاً في مجتمع من هذا النوع يعبد فيه المال وتفقد فيه مكانة

الفضيلة، نجد كثيراً من الناس يتجنبون مسئولية حياتهم الخاصة. وبالتالي فبعض الناس سيبيعون كل ما لديهم للآخرين، وهذا يعنى أن كثيراً من الناس لن يتسنى لهم بعد ذلك امتلاك الأدوات أو الاستعداد للقيام بالوظائف الأساسية كعمال وصناع ، وبدلاً من ذلك سيصبحون فقراء فاقدين لما يبقئهم على قيد الحياة. ومن ثم يصبحون عولاً ، أى يعيشون على تعب غيرهم، وبعضهم سيقوم بذلك كشحاذين والبعض الآخر كأشرار يرتكبون الجرائم، ويصبحون لصوصاً ومختلسين (٨٢) .

وبطبيعة الحال سيصبح الفقراء حائقيين على الأغنياء، ويرونهم غير مستحقين لوضعهم وعندما يأتى الوقت الذى يطيح فيه الفقراء بالأغنياء نجدهم يؤسسون النظام الديمقراطي، وهنا يمنح كل شخص فرصة المشاركة فى حكم المدينة (٨٤) . وسرعان ما تتحول النظم الديمقراطية إلى مجتمعات يتاح فيها وبحرية غير مقيدة اشتهاؤ؛ ليس فقط الحاجات الأساسية والضرورية؛ بل أيضاً الخيرات غير الضرورية أو ما ينتمى إلى الرفاهية من منافع يمكن للناس أن يعيشوا بدونها. وفى هذا المناخ من الإباحية العامة يفتقد الناس إلى ضبط النفس، ومن ثم يتم الإفصاح عن جميع الملذات ليكون لها قيمة متساوية. والحقيقة أن الديمقراطية لا يستطيع أن يميز بين "الرغبات الجميلة الصالحة" وبين تلك الرغبات "الشريرة" . والديمقراطى يسعى لتتبع أى رغبة ماثلة أياً كان نوعها، وليس هناك أساس لإقامة نظام عقلانى للحياة. ونراه يطلق على هذه الطريقة فى الحياة الطريق للحرية والسعادة، فى حين أنها تمثل فى حقيقة الأمر جواز مرور للاستعباد أو الاستبدادية المتطرفة (٨٥) .

وأخيراً هناك حكم الطاغية tyranny وهو متطور أو ناشئ عن الديمقراطية، ومرتببط بصيغة من الشهوة التى "بلا قانون" lawless لأنها تعلو من شأن رغبات - بالإضافة إلى كونها غير ضرورية - فإنها رافضة لنظام العقل (٨٦) . وهذا النظام، الذى يبلغ أوجه فى حكم الشهوة غير الممتلئة لنظام العقل، يتسم برغبة جامحة - لا تشبع - فى الحرية (٨٧) . والحقيقة أن سقراط يضع اللوم فى ظهور حكم الطاغية على هذه الرغبة المتطرفة فى الحرية (٨٨) . وفى هذا النظام تتألف الطبقة الحاكمة ممن لا يسون أى إسهامات نافعة للمجتمع، "العول" drones الذين كانوا جزءاً من الحياة الأليغاركية



هؤلاء الناس وضعوا أنفسهم في مواجهة الأغنياء، ووعدوا بأن يستولوا على أموالهم وإعطائها للفقراء. إلا أنهم قد احتفظوا لأنفسهم كحاكمين بالنصيب الأكبر من تلك الأموال التي سلبوها من الأغنياء<sup>(٨٩)</sup>. وعندما اشتكى الأغنياء أمام العامة من الناس اتهمهم العول، أو المتبطلون بأنهم يحيكون المؤامرات لإيقاع الضرر بالناس وخوفاً من أذى الناس كان رد فعل الأغنياء مثلاً كان حال الأليغاركيين حيث طالبوا بحكم للأغنياء. وبالفعل وصلت هذه الصفقة إلى ذروتها بأن اتهم كل من الأغنياء، والعول بارتكاب الجرائم وقدموا إلى المحاكمة.<sup>(٩٠)</sup> ووسط هذا الاضطراب العام، يقرر الناس تنصيب شخص يعد بمثابة البطل champion بالنسبة لهم ويصبح هذا البطل طاغية عندما يسيطر على "الغوغاء المنقابين" docile mob ويلجأ إلى الأساليب العنيفة، والقسرية بما فيها استثارة الحرب الأهلية ضد الأغنياء<sup>(٩١)</sup>. وفي النهاية يدرك الناس أنهم قد خلقوا شبحاً ومن ثم يأمرونه بترك المدينة، ولكنه يأبى لئلا يستخدم العنف لاستعادة سيطرته<sup>(٩٢)</sup>.

تبين هذه القصة التي سريناهما أنه عندما تتبرى الفضيلة المدنية أو يذهب التفاني من أجل الصالح العام، وبالتالي لا تعد الفضائل العظيمة مثل العدالة، والاعتدال، والشجاعة، والحكمة، جزءاً من حياة المدينة، فإن الشهوة في صورها المختلفة، وتأثيراتها الضارة ستسود، وتحكم في المدينة. ومن ثم ففي سياق ما أورده أفلاطون يكون من الأفضل للمدن أن تتبع مساراً عادلاً.

مع ذلك فإن النتائج الخيرة للعدالة، والعواقب المريعة التي تنتج عن غيابها لا توجد فقط بالنسبة للمدن، بل أيضاً بالنسبة للأفراد. وخلص سقراط في الجمهورية إلى إيضاح طبيعة الامتيازات الشخصية التي تتحقق في عيش حياة عادلة، ومن ثم العيوب؛ بالنسبة للأفراد؛ في عيش حياة غير عادلة. حيث أثبت أن الآلهة سيسباعدون دائماً الشخص العادل في حاجته "سواء أثناء حياته أو بعد مماته". لأن الآلهة "لا تهمل مطلقاً من يتوق شوقاً لأن يصبح عادلاً".<sup>(٩٣)</sup> وتسأل سقراط قائلاً: أليس من الحقيقة أن الناس العادلين يتمتعون بسمعة جيدة ويحصلون الثناء، والمديح من الآخرين؟<sup>(٩٤)</sup> وذكر في المقابل أن الشخص غير العادل سيصبح "تعبساً شقياً" wretched وبحل

سخرية "ridiculed" - والواقع أنه "سيضرب بالسياط وسيعاني من أنواع شديدة من العقاب من شَبَحٍ وحرَقٍ وغير ذلك مما لا يوصف إلا بالوحشية".<sup>(٩٥)</sup> وهو أيضاً نفس المصير الذى ينتظره فى الحياة الآخرة بصفته شخصاً غير عادل. وفى معرض مناقشته لأسطورة "إير" Myth of Er أفرد سقراط اهتماماً للإرهاب، والألم الذى ينتظر الأفراد غير العادلين فى الحياة الآخرة وأوعز لـ "جلوكون" أن يمارس العدالة، وأن يتصرف وفقاً للعقل فى كل شيء بحيث يكون قادراً على نيل المكافئات من الآلهة على الأرض، وبعد موته وفى هذه الحالة خلص سقراط إلى القول "إننا سنفعل الخير فنمضى بسعداء"<sup>(٩٦)</sup>.

وهذه الأهمية التى أفرد لها سقراط هنا تشير إلى أنه إذا كان من غير الممكن إقناع الناس أن يتصرفوا على نحوٍ عادل من خلال نظام عقابى كما شرح فى "الجمهورية"، فربما تخيفهم هذه الصورة من الآلام المبرحة والرهبة التى سيعانون إياها بسبب التصرف بغير العدالة، وتجعلهم يمتلكون حياة عادلة. ومن ثم فربما يحقق الخوف ما لا يستطيع العقل نفسه تحقيقه.

## ١٠ - أفلاطون والمجتمع المدنى

تمثل النظرية السياسية عند أفلاطون بياناً خاصاً عن العدالة داخل كل من المجتمع والفرد. وهذا الكفاح من أجل العدالة لا يفترض أن يتضمن، كما سيكون لاحقاً، الحاجة إلى أن ندمج فى المجتمع فكرة أن الناس أحرار وأشخاص متساوون أخلاقياً، وأنهم خاضعون لقواعد يتقبلونها جميعاً كشرط من أجل تحقيق المساواة العامة. بل يجب، بدلاً من ذلك، أن تصل العدالة فى نروتها وأوجها إلى صورة لمدينة تشجع التنظيم السليم للأقسام الأساسية للنفس. وهنا لن يكون للأفراد حقوق متساوية كما فى العالم الحديث، ولكن سيكون هناك التزام بإعطاء كل شخص شيئاً ما ذا أهمية وشأن عظيم، حياة تكون عناصرها الأساسية فى حالة انسجام مع بعضها البعض. وعندما تتشكل نفوس الأشخاص بشكل سليم يمكنها حينئذٍ أن تساهم على نحو جوهري وضروري فى المجتمع محققة بذلك إمكانية وجود نظام عادل، وبالنسبة لأفلاطون عندما توجد العدالة داخل الأفراد يمكن أن نجدها بعد ذلك فى المجتمع.

ولكن لنأتِ إلى السؤال المنتظر: ما التطبيقات التي تحتويها هذه الرؤية فيما يخص المجتمع المدني؟ من الوهلة الأولى تبدو الإجابة على هذا السؤال موحية برد تشاؤمي. فإذا كنا نعني بالمجتمع المدني نظاماً يحتوى على كل من الحيز المستقل من الجماعات الطوعية وأيضاً كالالتزام عام بمعايير مشتركة مثل احترام الحرية، وحقوق الأفراد ممن يعيشون في مجتمع قائم على فضائل مدنية تضمن هذه الحقوق، فإن جمهورية أفلاطون ستري في هذه الترتيبات أشياء غير مقبولة. وعلى كلٍ فالحيز المستقل من تلك الجماعات الطوعية، والتي تعمل كمصدٍ ضد سلطة الدولة ستجعل من الصعوبة بمكان بالنسبة للدولة أن يكون لها دور مركزي في تنسيق الأنشطة الخاصة بالطبقات المختلفة، بحيث يمكن تحقيق الصالح العام للجميع. وفي حقيقة الأمر أن حراس أفلاطون ممن يربون الأطفال في المشاع والذين يجرون زيجاتهم بواسطة نخبة مختارة من الحكام ستري في المجتمع المدني؛ كما ورد في الفصل الأول؛ شيئاً لا يمكن التسامح معه. كما أن حراس/حكام أفلاطون- الذين يخشون ألا تكون عادات الفضيلة المدنية؛ التي أكدت حسب أفلاطون على سلوك الامتثال للقانون؛ كافية لتأمين تقبل الناس للمسئولية - سوف يبدون مزيداً من الرفض لمثل هذه الصيغة من المجتمع وخاصة أنهم، أي الحكام/الحراس لم تكن لديهم صعوبة بحكم التكنيكات الإدارية المرتبطة بالكذبة النبيلة عند أفلاطون.

ومن ناحية أخرى، هناك حس ما تشير من خلاله حجج أفلاطون- على الأقل بشكل غير مباشر- إلى الحاجة إلى مجتمع مدني، وبالنسبة للحقيقة القائلة بأن الملك الفيلسوف عند أفلاطون يؤسس دوراً مستقلاً للشخص المتحدث بالحقيقة. فمن الواضح أن طبقة الفلاسفة، خاصة كما بدت في التصرفات التي أوردها سقراط وأفلاطون في وصفهما للفرد الباحث عن الحقيقة، يمكن أن توظف جيداً إذا كان لديها الحرية التي تتيح لها الاستقلالية عن جميع المؤثرات، والقوى الخارجية المُشكِّلة، وبشكل خاص التي تنبعث من أشكال غير عادلة للحكومة أو من وجدانيات غير صادقة تنشأ عن شهوة الغوغاء. فالملك الفيلسوف عند أفلاطون لا يمكن له أن يزدهر إلا في مجتمع يتوفر فيه

حين مستقل يعمل فى إطار بيئة أخلاقية أكبر مكرسة لتأمين حقوق الناس، والفضائل المدنية التى تتيح تحقيق هذه الحقوق. وحيث إن الملك الفيلسوف؛ عند أفلاطون؛ قد لا يدافع عن مجتمع مدنى بهذا الوصف، فإنه من الصعب أن نتخيل كيف يمكن له أن يحيا بدون مجتمع بهذا الشكل.

وفيما يتعلق بهذا الحجة الأخيرة، يمكن بالطبع أن يكون هناك زعم بأن الملك الفيلسوف لن يكون قادراً على تحقيق أهدافه إلا فى نظام خاص متمثل فى الجمهورية الأفلاطونية. إنه فقط الوضع الذى يتم فيه تنظيم المجتمع بحيث نكون على يقين من أن الحكم سينزل إلى من هم أعظم حكمة، والذى سيطر الفلاسفة يشعرون فيه أنهم قادرون على الانخراط فى الفلسفة، وخارج هذا النمط من المجتمع لن يكون هناك من فيلسوف لديه ما يكفى من أمان لممارسة الفلسفة. ولكن ما الأسباب المدعمة لهذا الموقف؟ أولاً : إن البحث عن الحقيقة مهدد لما هو قائم من معايير، وفى الغالب عندما توضع الآراء المعاصرة موضع تحد فإن من يقوم بذلك يعتبر مُساءلاً أمام المجتمع، ويكون فى هذه الحالة مُعرضاً لأشكال من عدم التسامح والإقصاء الاجتماعى. حيث إنه فى جمهورية أفلاطون فقط نجد المجتمع مصمماً لحماية الفيلسوف بحيث يمكنه أن يكون حراً فى ممارسته فنه. ثانياً أنه فى جمهورية أفلاطون فقط يمكن تصميم النظام التعليمى لكى يطور؛ بشكل حقيقى؛ من الفطنة الفلسفية عند الأفراد. وفى المجتمعات التى يتم التأكيد فيها على أمور أخرى غير الفلسفة من قبيل السعى وراء المال، أو الشهوة، أو حتى الحقوق مثلاً، فإن الشخص ذو القدرة الفلسفية لن يكون قادراً أبداً على تطوير موهبته الفلسفية. ولكن جمهورية أفلاطون ستضمن مساحةً يتبوأ فيها التدريب على الفلسفة دائماً مكانة تفوق فى أهميتها أية أنشطة واهتمامات أخرى.

وبالنسبة لمؤيدى المجتمع المدنى، فهم من شأنهم أن يدفعوا بأن المجتمع المدنى يمكن أن يحمى الفلاسفة من عدم تسامح العامة، ويمكن أيضاً أن يوفر التدريب الذى يجب أن يحصل عليه الناس لكى يصيروا فلاسفة. وإلا فإننا نعرض الفلسفة للخطر بربطها بصيغة من حياة النخبة التى تهدد الحريات الأساسية التى يحميها المجتمع المدنى والتى تعد الفلسفة بالتأكيد فى حاجة إليه .



## هوامش الفصل الثاني

(١) George H. Sabine, A history of Political Theory, (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1963) pp. 4-9, 15. , Also, Sibley, Political Ideas and ideologies, p. 44 .

Sabine, A History of Political Theory, p. 14 . (٢)

Ibid, p 15 . (٣)

Ibid, p 23 . (٤)

bid, PP.15, 34 - 33 . (٥)

(٦) في مناقشتي لمواقف أفلاطون في الجمهورية سأستخدم اسم سقراط في بعض الأحيان، عند الإشارة لوجهة نظر أفلاطون ذلك لأن سقراط هو الشخصية الرئيسية في الجمهورية، أيضاً لحقيقة أن هذا الأخير يمكن اعتباره عاكساً لموقف أفلاطون في الجمهورية. أيضاً الترجمة التي أستخدمها هنا هي G.M.A Grube, Plato's Republic, 2 nd edition revised by C.D.C. Reeve, (Indianapolis: Hackett Publishing Co.1992) .

(٧) المرجع السابق، p ص ٤ - ٥ و ٢٢٠ d-b

(٨) المرجع السابق، pp ٦ - ٢٢١، ٢٢١ c-d

(٩) المرجع السابق، ص ٦، ٢٢١ e.

(١٠) المرجع السابق، ص ٧، ٢٢٢ e

(١١) المرجع السابق، ص ص ١٠ - ١١، ٢٣٥ a-e.

(١٢) المرجع السابق، ص ص ١٤ - ١٥، ٢٢٨ c-339c

(١٣) المرجع السابق، ص ١٦، ٢٤٠ c.

(١٤) المرجع السابق، ص ص ١٦ - ١٧، ٢٤٠ a-341a

(١٥) المرجع السابق، ص ١٨، ٢٤٢ b-c.

(١٦) المرجع السابق، ص ص ١٨ - ١٩، ٢٤٢ c-e.

(١٧) المرجع السابق، ص ٢١، ٢٤٥ d.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٢، ٢٤٦ e; ص ٢٣، ٢٤٧ b.

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٣، ٢٤٧ c.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٤٢، ٢٢٨ d; ص ٢٧، ٢٥٠ c.

- (٢١) المرجع السابق، ص ٢٨، ٢٥١ d-٢٥٢ a.
- (٢٢) المرجع السابق، ص ٣١، ٢٥٢ e, ٢٥٤ a.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ٣١، ٢٥٢ e, ٢٥٤ a.
- (٢٤) المرجع السابق، ص ٤٢، ٢٦٧ d; ص ٢٣، ٢٥٧ a-c, ص ٢٤، ٢٥٨ a.
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٢٤، ٢٦٧ d.
- (٢٦) المرجع السابق، ص ٢٤، ٢٥٨ a.
- (٢٧) المرجع السابق، ص ٤٤، ٢٦٩ d.
- (٢٨) المرجع السابق، ص ٤٦، ٢٧١ b-d.
- (٢٩) المرجع السابق، ص ص ٤٧-٤٨، ٢٧٢ d-e.
- (٣٠) المرجع السابق، ٤٨، ٢٧٣ a-c.
- (٣١) المرجع السابق، ٤٨، ٢٧٣ c.
- (٣٢) المرجع السابق، ص ٤٨، ٢٧٣ d-e.
- (٣٣) المرجع السابق، ص ١١٨، ٤٤٢ . "See Introduction" to Grube edition of the Republic, ص xv.
- (٣٤) Republic, ص ١١٦، ٤٤١ a.
- (٣٥) المرجع السابق، ص ١١٦، ٤٤١ a.
- (٣٦) المرجع السابق، ص ١١٨، ٤٤٢ c; ص ٥٠، ٢٧٥ b.
- (٣٧) المرجع السابق، ص ٨٧، ٤١٠ b.
- (٣٨) المرجع السابق، ص ١١٨، ٤٤٢ b.
- (٣٩) المرجع السابق، ص ٨٩، ٤١٢ c.
- (٤٠) المرجع السابق، ص ص ٩٠-٩١-٩٢، ٤١٤ a-c.
- (٤١) المرجع السابق، ص ٩٠، ٤١٤ b.
- (٤٢) المرجع السابق، ص ص ٤٩-٥٠، ٢٧٥ a, ص ٩٠، ٤١٤ b.
- (٤٣) المرجع السابق، ص ٩٢، ٤١٦ a-c.
- (٤٤) المرجع السابق، ص ٥٠، ٢٧٥ b-c.
- (٤٥) المرجع السابق، ص ٩٠، ٤١٤ a.
- (٤٦) المرجع السابق، ص ٩٢-٩٣، ٤١٦، ص ١٣٦، d-e, ص ١٢٨-١٢٩، ٤٦٤ a-e.
- (٤٧) المرجع السابق، ص ص ١٣٦-١٣٧، ٤٦٢ c-d.
- (٤٨) المرجع السابق، ص ١٢٠، ٥٤٦ b.
- (٤٩) المرجع السابق، ص ٢١٩، ٤٥٥ c-e, ص ١٢٠، ٥٤٦ a-b.
- (٥٠) المرجع السابق، ص ١٢٤، ٤٥٩ e-460c.

(٥١) المرجع السابق، ص ١٢٥، ٦٤١. c. هناك قيود وحدود أخرى تتمثل في أن الرجل لا يمكنه مضاجعة بنيه، أو أمه أو حفيداته أو قريبات أمه، والمرأة أيضاً ليس لها أن تضاجع أبنها أو أياً من أولاده أو أبائها وأقرباءه.

(٥٢) المرجع السابق، ص ص ٢٠٨ - ٢٠٩، d-537d.

(٥٣) المرجع السابق، ص ص ٢٠٩، ٥٢٧، c-d، ص ص ٢١١، ٥٢٩.

(٥٤) المرجع السابق، ص ص ٢١١، ٥٢٩، c-d.

(٥٥) المرجع السابق، ص ص ٢١١، ٢٥٩، also، e، ص ص ٢٠٩، ٥٢٧، d.

(٥٦) المرجع السابق، ص ص ٢١٢، ٥٤٠، b.

(٥٧) المرجع السابق، ص ص ٢١٢، ٥٤٠، b.

(٥٨) المرجع السابق، ص ص ١٤٨، ٤٧٣، d.

(٥٩) المرجع السابق، ص ص ١٥٨ - ١٦٠، ٤٨٥، ٤٨٥a، b-d، ٤٨٦e.

(٦٠) المرجع السابق، ص ٩٩، ٤٢٤، a. My interpretation of civic virtue follows Grube's view، ص ٩٤،

(٦١) المرجع السابق، ص ص ١٠٠، ٤٢٤-٤٢٥d.

(٦٢) المرجع السابق، ص ص ١٠٠ - ١٠١، ٤٢٥-٤٢٥d.

(٦٣) المرجع السابق، ص ص ١٠٢، ٤٢٧، d.

(٦٤) المرجع السابق، ص ص ١٠٢ - ١٠٤، ٤٢٨، b-٤٢٩.

(٦٥) المرجع السابق، ص ص ١٠٤، ٤٢٩، b-d.

(٦٦) المرجع السابق، ص ص ١٠٧، ٤٣٣، a.

(٦٨) المرجع السابق، ص ص ١٠٨، ٤٣٣، b.

(٦٩) المرجع السابق، ص ص ١٠٨، ٤٣٣، a.

(٧٠) المرجع السابق، ص ص ١٠٨، ٤٣٣، b، ص ص ١٠٩، ٤٣٣، e.

(٧١) المرجع السابق، ص ص ١٠٨، ٤٣٣، c-e.

(٧٢) المرجع السابق، ص ص ٩١ - ٩٢، ٤١٤-٤١٥c.

(٧٣) المرجع السابق، ص ص ٢٥٧ - ٥٨، ٥٨٦، d، also c-٥٨٦.

(٧٤) المرجع السابق، ص ص ٢٥٨، ٥٨٦، e.

(٧٥) المرجع السابق، ص ص ٢٦٢، ٥٩٠، d.

(٧٦) المرجع السابق، ص ص ٢٦٢، ٥٩٠، d-٥٩٠.

(٧٧) المرجع السابق، ص ص ٢١٤، ٥٤٤، d.

(٧٨) المرجع السابق، ص ص ٢١٥، ٥٤٥، b، ص ص ٢١٨، ٥٤٨، d.

(٧٩) المرجع السابق، ص ص ٢١٧ - ١٨، ٥٤٧، ٥٤٨.

(٨٠) المرجع السابق، ص ص ٢٢١، ٥٥١، a.

(٨١) المرجع السابق، ص ص ٢٢١، ٥٥١، b-c.

(٨٢) المرجع السابق، ص ص ٢٢٤، ٥٥٤، a.

- (٨٣) المرجع السابق، ص ٢٢٢، ٢٢٥ d-e; ص ٢٢٢، ٥٥٢ a-c.
- (٨٤) المرجع السابق، ص ٢٢٧، ٥٥٦، ٥٥٧ a.
- (٨٥) المرجع السابق، ص ص ٢٣١-٢٢٢، ٥٦١، also, d; طص ٢٣٤، ٦٥٣-٥٦٤
- (٨٦) المرجع السابق، ص ٢٢٢، ٥٦٢ a، ص ص ٢٤١-٤٢، ٥٧١ b-c.
- (٨٧) المرجع السابق، ص ص ٢٣٢-٢٣٠، ٥٦٢ c.
- (٨٨) المرجع السابق، ص ٢٢٤، ٥٦٣، ٥٦٤
- (٨٩) المرجع السابق، ص ص ٢٣٥-٢٣٦، ٥٦٤ d-٥٦٤ .
- (٩٠) المرجع السابق، ص ٢٣٦، ٥٦٥ b-c.
- (٩١) المرجع السابق، ص ٢٣٦، ٥٦٥-٥٦٦ a.
- (٩٢) المرجع السابق، ص ٢٤٠، ٥٦٩ a-b.
- (٩٣) المرجع السابق، ص ٢٨٤، ٦١٣ a.
- (٩٤) المرجع السابق، ص ٢٨٤، ٦١٣ c.
- (٩٥) المرجع السابق، ص ٥٨٢، ٦١٣ d.
- (٩٦) المرجع السابق، ص ٢٩٢، ٦٢١ d، ص ٢٨٧، ٦١٥ d-٦١٦ .





## الفصل الثالث

رد أرسطو على أفلاطون  
أهمية الصداقة



## ١ - مقدمة

أصبح أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) تلميذاً لأفلاطون في عام ٣٦٧ ق.م وظل ملازماً له زهاء عشرين عاماً. وأثناء هذه المدة تأثر فكره بشكل كبير برؤى ومواقف معلمه، ولم يتبرأ مطلقاً، كما يقول "جون مورال" John Morral، من تأثير أفلاطون.<sup>(١)</sup> فنراه يقسم النفس تماماً مثله إلى قسمين؛ قسم عقلاني، وقسم غير عقلاني. العقلاني هو القسم الأعلى شأنًا لأنه يستند إلى العقل في حين أن الجزء الآخر رغم اشتماله على عالم الشهوة والرغبة إلا أنه قابل لإطاعة ما يمليه العقل.<sup>(٢)</sup> ووفق هذا الافتراض الأساسي المشترك من الفيلسوفين، بأنه على الدولة أن تعلم مواطنيها أن يفهموا، وأيضاً أن يعملوا بما يتوافق مع رؤية للمجتمع تجسد أفضل الإنجازات الخاصة بحياة عقلانية. والحقيقة أن الفضيلة المدنية المتمثلة في الالتزام بالصالح العام نجدها هنا وثيقة الصلة بتلك العادات التي تمكن الفرد من تدعيم صفات الحياة العقلانية.

وعلى مدار حياته قطع أرسطو خطوات في تنقيح بعض من العناصر الرئيسية الواردة في الرؤية السياسية لأفلاطون. وكانت لتحولاته عن أفلاطون صلة بعزمه على رسم صورة أكثر شمولية للطريق العقلاني للحياة مما قام به أستاذه. وطمح في أن يوسع من رؤية أفلاطون للمجتمع بحيث تتضمن ما ظن أن الأخير قد أغفله. ولكي نقدم نظرة كاملة لكيفية تناول أرسطو لهذا الهدف من الضروري مراجعة عنصر مهم في جمهورية أفلاطون. "ف" الجمهورية في إرساء حكم العقل داخل مجتمع عادل متضمن بالطبع النفس العادلة، صورت مجتمعاً يملك فيه كل من العمال والحراس والفلاسفة وظائف منفصلة ولكنها مهمة في تحقيق الصالح العام للمجتمع. ولاستمرار الناس في الالتزام بأنوارهم، نادى أفلاطون بإدارة الحاكم للناس من خلال تكنيكات متنوعة من قبيل ترتيب أمور الزواج بالنسبة للحراس، والتكريم بالكذبة النبيلة التي تشير إلى أن الإله الخالق يريد لجميع الناس أن يأخذوا أنواراً يعنون هم الأنسب لها بحكم ما يملكون من قدرات فطرية. فعندما تكون عادات الفضيلة المدنية غير كافية لضمان تقبل المواطنين لأنوارهم، تصبح هناك ضرورة لوجود قوة الحيلة.



فى المقابل؁ نجد مقاربة أرسطو؛ لتأمين أداء الناس للوظائف التى يعدون الأنسب لها؛ متمثلة فى التأكيد على المكانة الرئيسة للجماعة community فى حياة الناس. فهذه هى بالضبط؛ حسب أرسطو؛ الخبرة التى يجب أن تكون فى مركز الحياة الاجتماعية والسياسية برمتها؁ وذلك إذ كان للمجتمع أن يسهل من إسهامات جميع الناس لصالح الخير العام. فقد رأى أن الفضيلة المدنية للصدقة civic virtue of friendship لها دور فعال فى المجتمع؁ إذا عندما يكون الناس أصدقاء فهم يرتبطون معاً بوفاق من القيم الأخلاقية المشتركة؁ وهى الخبرة التى تمكنهم من التعاون فى سبيل تحقيق أهداف اجتماعية عامة عن طريق إظهار التفوق الفردى المطلوب فى أداء الوظائف المختلفة فى المجتمع أداءً جيداً. والحقيقة أن أساس المجتمع عند أرسطو؁ وحسب ما يقوله "مورال" Morrall؁ يتمثل فى " تضامن اجتماعى ينشأ عن صداقة فعالة تجاه مواطنى الشخص الأصدقاء" والكلمة اليونانية المعبرة عن هذه التجربة هى Koinonia.<sup>(٢)</sup>

والصدقة من شأنها أن تساهم أيضاً فى تفكير وخبرة المجتمع المدنى. فنحن نجد أن الأشخاص الأصدقاء حتى ولو كانوا يقومون بمهام ووظائف مختلفة؁ فهم يتعلمون كيف يطورون من احترامهم للطرق المختلفة لحياة الآخرين. وهنا كما رأينا فى الفصل الأول يجب أن يحقق المجتمع المدنى الغرض من أجل ازدهار طرق مختلفة من الحياة؁ ولذا فإن الصداقة بقدر دعمها وإعلاها لهذه الإمكانية تعد قيمة ثمينة وفعالة؁ وخبرة ذات أهمية عظيمة فى تطوير تفكير المجتمع المدنى. مع ذلك وكما يستبين الحجة فى هذا الفصل؁ فإن أرسطو فى اتباعه لأفلاطون لم يعل من شأن فكرة المجتمع المدنى كما أوردناها فى الفصل الأول. ورغم ذلك؁ فالأمر بالتأكيد يتمثل فى أن أرسطو؛ بسبب إعطائه كل هذه الأهمية للصدقة؛ كان من شأنه أن يكون أكثر تفتحاً بصدد طراز الحياة الذى يطرحه المجتمع المدنى مما كان سيفعل أفلاطون. وعلى كلٍ؁ فإن أهمية الصداقة ستكون بمثابة دفعة التوجيه فى مناقشتنا لرؤية أرسطو فيما يخص السياسة على مدار هذا الفصل. وقبل أن نمضى فى ذلك نرى من الضرورى أن نميز منحاه الخاص فى دراسة السياسة عن تلك المقاربة التى اتخذها أفلاطون.

## ٢ - المعرفة العلمية والذكاء العملي

هناك بالنسبة لأرسطو شكلان رئيسيان للمعرفة: المعرفة العلمية **scientific knowledge**، والذكاء العملي **practical intelligence** <sup>(٤)</sup>.

تشير المعرفة العلمية إلى امتلاك "أشياء خالدة" غير قابلة للفناء <sup>(٥)</sup> هذه الأشياء تشير إلى مبادئ تعتبر صحيحة بطبيعتها لا تحتاج إلى تبرير على صحتها. ومن خلال هذه المبادئ، من الممكن بناء نسق استدلالي **deductive** من الفكر يطلق عليه نظرية **theory**، تمكّننا من القيام بالتنبؤات حول أحداث المستقبل المتعلقة بالموضوعات قيد الدراسة في أي مجال أو حقل من البحث أو التقصي. <sup>(٦)</sup> على سبيل المثال إذا أخذنا نظرية تفسر أصل مرض ما، يمكننا أن نتأكد أننا عندما نطبق علاجاً أجازته هذه النظرية فإن الشفاء مضمون للمريض <sup>(٧)</sup>.

وحيث إن المعرفة العلمية قادرة على توفير فهم شامل ودقيق وغير متغير حول ما ندرسه، فإن الذكاء العملي غير قادر على منح يقين مماثل عند تناول مجالات اهتمامه. ويتعلق الفرق بين ما يقدر على إنجازه كل من هذين النمطين في التفكير بالواقع المختلف الذي يدرسه كل منهما. فالعلم يدرس الطبيعة بينما الذكاء العملي معنى بتلك الأعمال الجيدة في عالم الخبرة، والمتمثلة في حالتنا هذه في الخير الأخلاقي والعقلاني للبشر. <sup>(٨)</sup> وعالم الطبيعة الذي تدرسه العلوم هو عالم توجد فيه علاقات لا تتغير بين العناصر المختلفة لمجال من مجالات الدراسة مثل جسم الإنسان. في حين أن الثبات **constancy** بين العوامل التي تصنع خبرة الإنسان، وخاصة في عالم الأخلاق والسياسة، لا يوجد بنفس الدرجة كما نجده في عالم الطبيعة. وفي كتابه "علم الأخلاق" **Ethics** ذكر أرسطو أن "ما هو خير وما هو عادل أن موضوعات البحث في العلوم السياسية تختلف، وتتنوع بشكل كبير بحيث تبدو قائمة فقط على العرف وليس على الطبيعة". <sup>(٩)</sup> ذلك أن الذكاء العملي نجده مائلاً في عالم البشرية، حيث من الوارد تفرد الأحداث فيما بين بعضها البعض. ولأن الأحداث التي تقع اليوم قد تكون مختلفة عن تلك التي وقعت بالأمس فإنه من الصعوبة في غالب الأمر؛ إن لم يكن

مستحيلاً ؛ أن نوضح، ونؤكد على وجود صلة بينها. وبالتالي ينصب الاهتمام فى مناقشة السياسة على المساعدة فى تعريف الخير "أو أساس الحياة العقلانية لكل من الفرد، والمجتمع. إلا أن المنهج المستخدم فى إيجاد هذا الطريق العقلانى للحياة فى المجتمع لن تتوفر له أبداً الدقة المحددة الموجودة فى التفكير العلمى. ومن ثم فنحن لا يجب؛ حسبما يرى أرسطو؛ أن نتطلع إلى الدرجة نفسها من الدقة exactness فى جميع أنواع الحجج المماثلة".<sup>(١٠)</sup>، فنحن لن يتسنى لنا سوى بالكاد فهم الصيغة العامة لعالم السياسة والأخلاق<sup>(١١)</sup> .

وكما تقول مارتا نوسباوم Martha Nussbaum يفصح الذكاء العلمى عن قدرة على "الفهم والإمساك بالسمات البارزة والمغزى العلمى لمحددات ملموسة".<sup>(١٢)</sup> ذلك أن الذكاء العلمى يتطلب منا أن نظل معنيين بحقائق محددة عن وقائع سارية يجب أن تُثبت فيها القرارات. وبالتركيز على هذه المحددات، دون تلك النظريات المستخدمة فى تفسير البناء المتواتر- دائماً للطبيعة؛ والتي تتكون من نظم متطورة لقواعد قائمة على الاستدلال، لا يمكن للذكاء العلمى سوى أن يصف مجرد النماذج والميول التى تقدم إرشادات عامة لكيفية فهم العالم، وأيضاً العمل فيه. وهنا يجب أن نعترف بالحقيقة القائلة إن عالم الخبرة خاضع لتغيرات غير قابلة للتنبؤ. وبالتالي يجب أن يكون الذكاء العلمى قادراً على تقبل هذا الكم الهائل من الوقائع، ويكون بالدرجة الكافية من المرونة بما يسمح له بتحسين، وتغيير الإستراتيجيات، والخطط أمام ما هو غير متوقع<sup>(١٣)</sup> .

وبناءً على أهمية التركيز على الأمور الخاصة particulars، وأيضاً هذا الفيض الهائل التى تتسم به، سنجد أن الشخص الذى يتمتع بالذكاء العلمى على وعى بأن أغلب النظريات التى تنشأ عن نظم استدلالية من التفكير ستتثبت عدم نفعها، وقد تصبح عائقاً أمام الفهم، والعمل. وهناك سبب وجيه لهذه المحصلة. فالنظرية العامة من شأنها أن تبالغ فى تبسيط العالم، وبالتالي لن تتيح لنا سوى رؤية عناصر معينة من الواقع، ومن ثم قد تنكر علينا إمكانية التوصل إلى عناصر أخرى على درجة كبيرة من الأهمية كان ينبغى أن نراها. على سبيل المثال، قبل سقوط سور برلين عام ١٩٨٩ لم

يكن هناك من أحد، في حكومة الولايات المتحدة كلها؛ بما في ذلك مجتمع المخابرات، قد تنبأ بوقوع هذا الحدث. لماذا؟ من المؤكد أن الإجابة تتمثل في أن الأمريكان قد ظلوا، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، يميلون إلى النظر إلى الشيوعية كأيديولوجية أو فكرٍ يمثل كياناً واحداً موحداً لدول الكتلة الشرقية بما فيها الاتحاد السوفيتي، سابقاً، ضد الغرب. لذلك فحتى وإن كانت دول الكتلة الشرقية لديها خلافاتها فإن التضامن الأيديولوجي كان حادثاً بالدرجة التي لا ينبغي معها مجرد التفكير في أن هذا الاتحاد سيتفكك يوماً ما. هنا نجد أن الالتزام برؤية الكتلة الشرقية بطريقة تؤكد دائماً على نظرية محددة حول الشيوعية قد منع صانعي السياسة الأمريكية من رؤية الجوانب الأخرى من الواقع - بما فيها هذا البؤس الصامت تحت الحكم السوفيتي والرغبة في تتبع مسار مماثل للغرب - وهو ما كان له أثرٌ عظيم في التأثير على الأحداث.

وأخيراً، كيف يصبح الفرد مالكا للذكاء العملي؟ نقول إن هذا الذكاء العملي إنما يظهر كمحصلة لخبرة كبيرة في حياة يعمل فيها الفرد على فهم معنى الأحداث بغرض تطوير أشكال للعمل تكون نافعة في إنجاز أهداف بعينها<sup>(١٤)</sup>. فمن الممكن للشباب أن يبرعوا في أنواع من الأنظمة الاستدلالية في التفكير مثل الهندسة؛ لأن تعلم هذه النظم هو مجرد تعلم لكيفية تطبيق القواعد المعطاة في نظرية ما. ولكنهم لا يمكنهم أن يتعلموا فن الذكاء العملي لأن هذه القدرة تتطلب سنوات من الخبرة المرتبطة بدراسة أحداث إنسانية. والغرض من هذه الدراسة هو تطوير القدرة على الإمساك بأهمية ودلالة أحداث بعينها بغرض اختراع الإرشادات النافعة في توجيه سير العمل<sup>(١٥)</sup>.

### ٣ - تعقيب أرسطو على صور أفلاطون، والبحث عن السعادة

عند أرسطو يسعى الشخص المتميز بالذكاء العملي إلى "أفضل ما في صالح الإنسان من خيرٍ قابلٍ للتحقق فعلياً".<sup>(١٦)</sup> وبناءً على هذه الرؤية يجب على المرء أن يتبع أفضل الأهداف التي تعد ذات قيمة لحياة الإنسان والتي من الممكن إدراكها على



أرض الواقع. واعتقد أرسطو في كتابه "السياسة" The Politics أن نظرية أفلاطون المتعلقة بالصور forms قد انتهكت هذا المطلب. فقد دفع بأن صور أفلاطون لا تمكن الفرد من فهم ما هو ممكن في ظروف معينة أو كيفية التصرف في مثل هذه الظروف لتحقيق أهداف أخلاقية. ومن ثم تدل صور أفلاطون؛ من وجهة نظر أرسطو؛ وبإسقاطها مفهوم "الوحدة الشاملة" total unity على المجتمع، على نظرية شاملة حول الشكل الذي يجب تنظيم المجتمع به في سبيل إدراك أهداف بعينها. وعندما يتلمس الفرد المجتمع بهذه الطريقة فمن الجائز أن يفقد تبصره بوقائع مهمة تعد مصيرية في سبيل القيام بإصلاحات اجتماعية ذات أهمية كما رأينا في الجزئية السابقة.

ولنأخذ النموذج الخاص بأرسطو في تناولنا لإلغاء أفلاطون الملكية الخاصة بالنسبة للحراس، لا يجب على الفرد أن يلتفت، كما فعل أفلاطون، إلى الشرور التي سيتم إزاحتها بفعل هذا الإجراء. بل كان من الضروري علينا أن نضع في اعتبارنا، كما ظن أرسطو، المنافع التي سيفقدوها الناس أيضاً نتيجة لهذا الإجراء. فبحث أفلاطون عن الوحدة الكلية أو نظرية شاملة من أجل إرساء مجتمع عادل قد جعله يأخذ في اعتباره فقط المسألة الأولى دون الثانية (١٧).

إن الخطورة الرئيسية في مقارنة أفلاطون تعد ذات أهمية خاصة بالنسبة لشخص من النوعية التي تسعى إليها أفلاطون لخلق نظام من التعليم من شأنه أن ينجح في توجيه الناس لاحترام القيم الأخلاقية. فكي يتعلم الناس بالشكل الصحيح يجب أن نفرد مكاناً للعوامل الاجتماعية التي من شأنها أن تشكل فهم الناس بالطريقة السليمة بحيث يمكنهم التصرف بطرق تدعم المعايير الأخلاقية. ولكن إذا لم يضع الفرد في اعتباره منافع وعيوب المشروعات الهادفة إلى تطوير هذه العوامل الاجتماعية فلن يكون مهيباً لتوفير البيئة الصحية التي يجب أن يتم فيها تعليم الناس الفضائل المدنية التي عليهم أن يصونها. ذلك أن أرسطو قد وجد إنه لمن قبيل "المفاجئة" أن يفشل أفلاطون؛ الذي استندت جمهوريته على نظام من التعليم السياسي والأخلاقي؛ في البحث في أثر إصلاحات هذا النظام على العوامل الفعلية التي تساعد في تشكيل

الشخصية الإنسانية، عوامل من قبيل " الأعراف الاجتماعية"، و"الثقافة الفكرية"،  
والقوانين" (١٨).

علاوة على ذلك، على المرء أن يضع في ذهنه حال تغييره ما هو واقع من عادات  
وقوانين أو أعراف، المنفعة البالغة التي يجب أن تتحقق من وراء أي من تلك التغييرات.  
فبالنسبة لأرسطو يتمثل الغرض الغالب في دولة المدينة (\*) polis ، في تحقيق  
السعادة. فهي غاية نونها أي غاية قد نسعى إليها في حياتنا. فقد يسعى الناس وراء  
كثير من الغايات مثل الثروة أو العزف على الفلوت flute ، ولكنها جميعاً تفضى إلى  
غاية أكبر وأكمل متمثلة في السعادة. ذلك أن السعادة تمثل أعلى إمكانية للحياة بفعل  
أنها ترمز بالنسبة لأرسطو إلى طريقة من الحياة " تبدو نونها عن أي شيء آخر كاملة  
بدون شروط" (١٩).

فما إذن الحياة السعيدة عند أرسطو؟ إنه بتعدد واختلاف الوظائف في المجتمع،  
نجد أن كل وظيفة تجسد العنصر العقلي حال أدائها بصورة مثلى أو فائقة. ولا توجد  
الأمور إلى هذه الحالة إلا فقط عندما يتم تنفيذ الوظيفة في اتصالها بالفضائل أو  
المعايير الملائمة للأداء الأمثل للوظيفة المعنية. على سبيل المثال، وباستخدام المثال الذي  
ساقه أرسطو نجد أن العازف الجيد على القيثارة أو آلة الهارب harp سيعزف ببراعة  
لأنه سيجسد في عزفه "الفضيلة الصحيحة"، حيث لن يكون من الكافي أن تعزف على  
الهارب، بل من الضروري أن تعزف بالشكل الفائق عن طريق استعراض المعايير  
الملائمة من التفوق في أدائك، فعند تنفيذ المعايير المرتبطة بعزف الهارب بتفوق، يستتم  
حياة الشخص عن الفضيلة (٢٠).

وهنا نجد؛ حسب أرسطو؛ عديداً من الأنشطة المختلفة التي يمكن أن يشارك فيها  
الناس. فبالإضافة إلى إمكانية أن تصبح عازف هارب يمكنك أن تكون مزارعاً، وأباً،  
وهكذا. وفي كل حالة من تلك الحالات هناك معايير معينة ملائمة للنشاط المعنى. ومن  
الواضح أن نشاط عازف الهارب لا يتطلب الالتزام بنفس المعايير الخاصة بوظيفة

(\*) كلمة يونانية تعنى : دولة المدينة .وتقابلها في الإنجليزية City-state (المترجم).

الأب. ولكن في الحالتين كليهما ، يجب أن يكون الهدف من حياتي هو القيام بـ أو أداء وظيفة معينة بطريقة تكشف عن الفضيلة. ومن هنا قلن أكون مجرد أب، بل سأكون أباً جيداً أو خيراً ، لست مجرد عازفاً على الهارب بل عازفاً كما ينبغي، وهكذا. إذن فالحياة الصالحة هي تلك التي تعبر عن "أفضل وأكثر الفضائل كملاً. علاوة على أنها؛ أى الحياة الصالحة؛ ستكون متضمنة في حياة كاملة." والشخص الذي يعيش بهذا النمط على مر حياته هو شخص "منعم، وسعيد." (٢١) فالسعادة إنما تبرز لشخص يحاول على مر حياته كاملة أن يتقن ويتمكن من تلك المعايير المختلفة للأداء التي ترتبط والإنجاز الفائق للأنشطة المختلفة التي يعمل بها. وكما كان الأمر بالنسبة لأفلاطون، فالسعادة مرتبطة بحياة صالحة أو حياة مسيرة للفضيلة.

فالناس يكونون صالحين وكذلك سعداء؛ حسب أرسطو؛ عندما يؤدون وظائفهم في المجتمع بشكل سليم، وهم لا يقدرّون على ذلك إلا عندما يدعمون فضائل أو معايير التفوق المرتبطة بالوظائف التي يؤدونها (٢٢). ولكن كيف يضاهي أفلاطون أرسطو في هذه القضية؟ لا شك أن المجتمع العادل عند أفلاطون يضم كثيراً من الأشياء المشتركة مع مجتمع أرسطو. حيث يرى أفلاطون، مثلاً، أنه على كل فرد أن يؤدي وظيفته بمسيرة المعايير المرتبطة بالأداء الصحيح لتلك المهمة ، فالحراس والعمال والفلاسفة كل منهم يقوم بأداء وظائفه في إطار ما يرتبط بها من فضائل. ولأن الأداء الجيد للوظائف المتنوعة لدى الفرد يعد مسألة مهمة للتصرف بشكل عادل ولأن أداء تلك الوظائف بشكل سليم يتطلب أن يلتزم الفرد بالمعايير المرتبطة بالأداء السليم سيبدو أن الاختلاف بين أفلاطون ، وأرسطو اختلافاً طفيفاً بصدد ما يشكل النشاط الأساسي للناس في المجتمع. فبالنسبة لهما يجب على الأفراد إذا كان لهم أن يعيشوا حياة سعيدة، أن يقوموا بأداء وظائفهم بشكل سليم عن طريق عمل كل ما هو ضروري لتدعيم المعايير المرتبطة بتلك الوظائف.

ولكن هل توفر أفلاطون فهم كامل، وشامل لما يشكل وظائفنا، أو البيئة الأوسع التي تتم فيها، على غرار ما كان من شأنه أن يتوفر لأرسطو؟ كان لأرسطو أن يجيب على هذا التساؤل بالسلب. والسبب مرة أخرى أن أفلاطون قد صاغ مفهومه عن طبيعة المجتمع العادل من خلال وجهة نظر خاصة لنظرية شاملة، وهو في ذلك كان لا مناص

له من أن يغفل عوامل مهمة كان ينبغي عليه أخذها بعين الاعتبار. وانطلاقاً من وجهة النظر الخاصة بالنكاه العملى التى استخدمها أرسطو، فنحن مع ذلك فى وضع أفضل لمعالجة خبراتنا بحيث نخلص إلى فهم أكمل لصفاتها العقلانية.

إذن من بين الدلالات الضمنية فى وجهة نظر أرسطو أن الطرق الموجودة لسلك الحياة تحتوى على، أو تجسد بالفعل، صفات عقلانية. وقد انتابه القلق من إنه إذا ما تمت التغييرات فى هذه الطرق أو الممارسات بدون الاعتبار الواجب لهذه الحقيقة فقد تنعدم بعض من الأبعاد العقلانية للممارسات الموجودة. وكما سنرى فى الجزئية الثامنة من هذا الفصل؛ فى دفاع أرسطو عن الملكية الخاصة والأسرة؛ أن أرسطو ظن أنه كانت هناك علل عقلانية للمحافظة على هذه الوظائف، واعتقد أن أفلاطون، وفقاً لنظريته فى العدالة، كان غير قادر على فهم كيف أن هذه الممارسات قد ساهمت فى البناء العقلانى لكل المجتمع وكذلك سعادة الناس. وعبر تلك السطور(\*) سيناكش أرسطو أيضاً الصداقة كأساس للتضامن الاجتماعى وأيضاً مفاهيمه عن الدستور الصحيح والتشاور العام.

ففى حين ينطلق أفلاطون من مثال أو نموذج ideal، عن العدالة ويبنى نظرية عن مجتمع عقلانى يقوم على هذا المثال، نجد أن أرسطو ينطلق من طرق موجودة بالفعل فيما يخص ممارسة الحياة ويوجد الأسس الخاصة بنظام عقلانى للحياة متضمنة فى الممارسات المستمرة للمجتمع. ويبحث أرسطو؛ متسلحاً بهذا الفهم؛ عن بناء السمات العقلانية التى تعد بالفعل جزءاً من الخبرة الموجودة. ومن ثم كى نورد الرؤية السياسية لدى أرسطو، سنبدأ بالمستوى القاعدى ونناقش رؤيته للمجتمع المتضمنة فى مفهومه عن دولة المدينة.

#### ٤ - طبيعة دولة المدينة

تتكون دولة المدينة من عددٍ من التكوينات الجماعية أهمها الأسر والقرى، أما غرضها فهو تحقيق "الحياة الصالحة"<sup>(٢٣)</sup>. وتنشأ دولة المدينة عن حقيقة مؤداها أن

(\*) فى الجزئية الثامنة مما سيأتى، (المترجم) .



الأفراد لا يمكنهم أن يخلقوا بأنفسهم أسس السعادة التي من أجلها لا تقتصر  
الضرورة على تلك المنافع التي تساهم في رغد العيش المادي للناس، بل أيضاً تكون  
الضرورة في وجود خبرات تساهم في التطور الأخلاقي لهم. والمدينة هي فقط القادرة  
على توفير كل هذه المنافع المرتبطة بالجانب المادي والأخلاقي. ولهذا السبب أطلق على  
المدينة "الاكتفاء الذاتي" <sup>(٢٤)</sup> self-sufficient .

إنّ يتضح هنا لماذا يعد الإنسان؛ حسب أرسطو؛ حيواناً اجتماعياً وسياسياً.  
فالبشر بخلاف الحيوانات، لديهم قدرة أخلاقية بالطبيعة، ولكنهم في الوقت نفسه ولدوا  
بنزعات لتجنب الالتزامات المرتبطة بطباعهم الأخلاقية. <sup>(٢٥)</sup> وفي المدينة يتعلم الأفراد  
كيف يعيشون على نحو أخلاقي، فالمدينة منظمة بحيث توفر للإنسان التحرر من  
سيطرة الشهوة والشره. <sup>(٢٦)</sup> وقد ذكر أرسطو "أن الإنسان عندما يصل إلى الكمال  
يكون الأفضل بين الحيوانات، ولكن إذا انعزل عن القانون والعدالة يكون الأسوأ على  
الإطلاق" <sup>(٢٧)</sup> . ولا يصل الأفراد إلى هذا الكمال إلا عندما ينفضون عن أنفسهم أي  
ميل أو نزوع نحو الانعزال ويصبحون في رباط سياسي مع الآخرين. حيث إن  
العلاقات مع الآخرين تُعلم قيماً أخلاقية مهمة توجه الأفراد نحو تدعيم الصالح العام.  
وخارج هذا الارتباط السياسي مع الآخرين لن يكون هناك اعتراف بقيم من قبيل  
الشجاعة والاعتدال والكرم والعدالة <sup>(٢٨)</sup> .

إنّ فالصفة المميزة للمدينة، أنها منظمة بحيث يبقى البعد العقلاني أو الأخلاقي  
دائماً مسيطراً على العنصر غير العقلاني، وقد دفع أرسطو في الحقيقة بان هناك  
مساراً طبيعياً للأحداث الواقعة يؤكد أولوية الجانب العقلاني. أولاً: أن الذكر والأنثى  
يلتقيان بغرض التكاثر من خلال "دافع طبيعي" natural impulse وليس من خلال "نية  
مقصودة" deliberate intention. (\*) ثانياً: يجب أن تكون هناك صور من الارتباط

(\*) نظن أن الأمر قد اختلف ، ليس قليلاً ، فيم يخص هذا الجانب عما كان سائداً في ذلك الوقت بعد أن ثبت  
لنا وجود هذه النية المقصودة في ظل ما هو متوفر حالياً من وسائل التحكم في التكاثر Contraceptives  
وهو الأمر الذي يستدعي له أبعاداً أخرى مختلفة وأكثر ثراءً مما طرحه أرسطو . عند وصولنا إلى كتابات  
الحركة النسائية في الفصل السادس عشر .. (المترجم) .

تسمح بالعنصر العقلاني الذي يحقق للقدرة على "التدبر" forethought السيطرة على تلك العناصر الأخرى في المجتمع التي تفتقد للعقلانية.<sup>(٢٩)</sup> والأسرة التي توفر "إشباع الحاجات اليومية المتواترة"<sup>(٣٠)</sup> تكون منظمة بحيث يسيطر الذكر؛ العنصر العقلاني ؛ على الأنثى، والأطفال، والعبيد.<sup>(٣١)</sup> فالذكر يحكم زوجته مثلما يفعل رجل السياسة مع العامة من الناس، ويحكم الأطفال مثل الملك، والعبيد كسيد.<sup>(٣٢)</sup> وهذا يعني أن الذكر يمكنه اتخاذ القرارات بشأن عبيده وأطفاله بدون استشارتهم ، ولكن في اتخاذه قرارات تؤثر على زوجته وأسرته يجب أن يستشيرها.

إن نموذج الرجل السياسي يشير أيضاً إلى اختلاف في المكانة بين كل من الحاكمين، والمحكومين. فالمحكومون عليهم أن يُظهروا اعتباراً، واحتراماً كبيراً لمن يملكون سلطة الحكم، وبالمثل على الزوجة المحافظة على احترام سلطة زوجها. وهذا لأن الذكر فقط في المنزل، شأنه شأن رجل السياسة في الواقع هو الذي يملك الذكاء العملي، فلديه قدرات عقلية كاملة تسمح له بالتشاور بذكاء حول مسائل مهمة. أما العبيد فيفتقدون تماماً للقدرة على التشاور، ورغم أن الأنثى؛ حقيقة؛ تمتلك هذه القدرة إلا أنها تتخذ شكلاً يظل مفتقداً للكمال، والشمولية، وإذا كان الأطفال أيضاً يملكونها فهي في صورة غير ناضجة بعد.<sup>(٣٣)</sup> ويشير هذا البيان أن النساء بالرغم من امتلاكهن بعض القدرة العقلانية فهن لا يملكن قدرة متطورة بشكل كامل من القدرة العقلانية مثل الرجل. فالنساء مثل الآخرين ممن هم أقل مكانة من الزوج في المنزل، أي (العبيد والأطفال) ليس ليهن سوى ذلك القدر من القدرة العقلانية الذي لا يسمح لهن إلا بمجرد أداء وظائفهن في الأسرة. ففي حين أن النساء قد يملكن ما يكفي من صفة العقلانية بما يتيح لهن المساعدة في حكم الأسرة، فهن لا يملكن الصفة العقلانية الكاملة التي ثبت وجودها لدى الرجال، والتي يستخدمونها في الحكم على قضايا مهمة بسواء في النظام العام، أو في الأسرة. ويستشهد أرسطو هنا عن طيب خاطر بـ "سفوكليس" Sophocles الذي قال : "إن الصمت الحي هو إكليل المرأة"<sup>(٣٤)</sup> a

.modest silence is a woman's crown

وعلى حد ما تدفع به سوزان مولر أوكين Susan Moller Okin من حجة في كتابها "المرأة في الفكر السياسي الغربي" *Women in Western Political Thought*، تعد رؤية أرسطو للنساء بوصفهن مجرد راعيات للمنزل وحاملات لمواطني جدد، لا يمكنهن مطلقاً أن يكن مواطنات بأنفسهن، هي الرؤية المركزية لنظريته في المجتمع. الذكر فقط هو من يسمح له بأداء الدور الفعال كمواطن، والمنزل يقدم له المساندة والتأييد للمشاركة في دوره عن طريق إزالة المسؤولية عن كاهله بخصوص الأسرة ووضعها على كاهل المرأة.<sup>(٣٥)</sup> المعنى المتضمن والواضح في هذه الرؤية أن النساء يجب أن يظلوا في المنزل لأنهن أقل من الرجال، أو كما قال أرسطو لأنهن يفتقدن إلى قوى التحاور أو التشاور. ومن الواضح أن هذه الرؤية للنساء أصبحت أساساً لاستبعاد أى اهتمام بعدم الإنصاف المتمثل في منع المرأة من المشاركة مع الرجال في معتزك الحياة العامة *public arena* حيث تتخذ القرارات بصدد القوانين.

يتمثل الشكل الثانى من التجمعات بعد الأسرة في القرية التى تكفل ما يتجاوز الحاجات اليومية المتواترة.<sup>(٣٦)</sup> فهى تجمع أسر مختلفة فى وحدة تسهل من عملية التبادل بين أسر عديدة للبضائع أو السلع الضرورية التى قد لا تستطيع كل أسرة توفيرها لأنفسها. وقد كانت الطريقة الأولى لتبادل السلع فى القرية تتمثل فى المقايضة المباشرة لسلع بسلع أخرى. إلا أن نظام المقايضة هذا كان شديد الإعاقة لعمليات التبادل خاصة مع وجود معاملات تجارية بين الناس من قرى مختلفة، ومن هنا حل المال كبديل لهذا النظام ووضع أساساً للتبادل<sup>(٣٧)</sup>، وبإخال عامل المال، ظهرت مشكلات شديدة هددت البيئة الأخلاقية للمجتمع. فالمال يتيح التجارة بالتجزئة التى تسمح، بحكم إجراءاتها بغرض الربح، لبعض الأفراد باكتساب قدر كبير من الربح. وفى هذا المناخ قد يصير الناس على درجة كبيرة من الانشغال بالمال بحيث يوظفون كل قدراتهم وإمكاناتهم لتأمين أرباح ضخمة ومستمرة لأنفسهم. ويرى هؤلاء الأفراد أنه لا توجد حدود لكم الثروة التى يمكن أن يتاح لهم اكتسابها. فخبرة البيع بالتجزئة، حسب أرسطو، تعد غير صحيحة بالنسبة للمجتمع لأنها بدلاً من أن توجه الناس إلى

أخلاقيات الحياة الصالحة، توجههم إلى التفكير في أن المال هو الهدف الوحيد، وأن كل شيء فيما عداه لابد أن يقوم على خدمة هذا الهدف (٢٨).

إن رؤية أرسطو لدولة المدينة؛ كما هي نظرة أفلاطون للمجتمع؛ أنها منظمة لتوفير الحاجات الأساسية، علاوة على أنه؛ شأنه في ذلك شأن أفلاطون؛ انتابه قلق من أن تهيمن عقلية الكسب اللانهائي للمال على المواطنين، ومن ثم تقوض الالتزام بجعل العقل أساس المجتمع. ولتفادي هذه المحصلة لم تكن المقاربة المتخذة هنا هي خلق التوجه القائم على الفضيلة المدنية ولا أيضاً من خلال كذبة نبيلة تمكن طبقة الحراس من مساعدين وحكام وحكماء من حماية الصالح العام كما فعل أفلاطون، بل كانت المقاربة متمثلة في خلق أساس للجماعة.

## ٥- المواطنة والصدقة

تمثل الصدقة عند أرسطو فضيلة "غاية في الضرورة لحياتنا". علاوة على أنها في حد ذاتها "تشمل فضائل أخرى" بحكم استنادها على ما يعتبره المواطنون في المجتمع بمثابة قيم أخلاقية مشتركة. ومن بين قائمة القيم الأخلاقية المشتركة تأتي الشجاعة، والاعتدال، والكرم، والعدالة. (٢٩) التي تعد قيماً ذات أهمية كبيرة، لأنه بدونها لا يمكن أن يتوفر لأعضاء المجتمع فرصة الحصول على "حياة صالحة" أو حياة تجسد التطور العقلاني والأخلاقي لجميع الأفراد. ويقيم الناس فيما بينهم روابط الصدقة بقدر تدعيم كل منهم لتلك القيم الأخلاقية التي يعرفها الجميع كأساس حيوي لصالح المجتمع. فأنا مثلاً قادر على اعتبار الآخرين أصدقاء لي بحكم أنهم، مثلي تماماً يتقاسمون التزاماً مماثلاً بتلك القيم التي تجعل الحياة البشرية جديرة بالاستمرار.

وتعد الصدقة أساساً للجماعة لأنها تشير إلى علة ملزمة للناس بأن يتعاونوا من أجل غايات مشتركة. ولكنها بالإضافة إلى ذلك تساعد أيضاً في استمرارية إحساس قوى وسط أعضاء المجتمع بالحالة الجماعية. ولكن إلى أي حد يمكن وقوع هذه



المحصلة؟ إن خبرة الصداقة؛ حسب أرسطو؛ تساهم في تواقم الناس بصدد أمور رئيسية تواجه المجتمع. يعد هذا الوثام الذى يمثل سمة الصداقة شرطاً أو ظرفاً يتم بمقتضاه اتفاق المواطنين فى المدينة على ما هو فى صالحهم، واتخاذ نفس القرارات، والعمل أيضاً بمقتضى القرار العام. (٤٠) ولا يشير هذا الوفاق إلى مجرد الاتفاق على أى شئ بل على ما أسماه أرسطو "بالأمور الكبيرة"، أو عندما يحصل أعضاء المجتمع؛ كمحصلة لهذا الاتفاق؛ على ما يريدونه بصدد قضايا ذات أهمية كبيرة للمجتمع. (٤١). وفى حديثه عن "الأمور الكبيرة" أشار أو رجع أرسطو لتلك القضايا المهمة من قبيل : هل يصح القيام بتحالف مع الدول الأخرى أم لا؟ أو هل من الضرورة أن نجعل جميع الوظائف انتخابية أم لا؟ وعلى مستوى المجتمع الذى نعيشه الآن؛ قد تتضمن هذه الأمور المهمة التى قد يتم بصدها الوفاق؛ إذا كان هناك فى الأصل حس الجماعة، مسألة الحاجة إلى تأمين نفس الحقوق لكل أعضاء المجتمع بحيث يمكن لكل عضو أن يحدد غاياته فى الحياة.

وهنا علينا أن نؤكد أن ما يحقق الاتفاق أو الوفاق بصدد أمور كبيرة من هذا النوع هو وجود قيم أخلاقية مشتركة تمثل أساساً لهذه الاتفاقات. فإقرار التزامنا المعاصر بتوفير الحقوق للجميع، على سبيل المثال، يمثل التزاماً أخلاقياً باحترام تساوى الكرامة والقيمة الكاملة لكل فرد. ويدون هذه القيم المشتركة، لن يتسنى لنا الاتفاق على أن توفير الحقوق للجميع يمثل خيراً مهماً، ومن ثم سيقع المجتمع فى صراعٍ ضارٍ بين من يدافعون عن الحقوق للجميع وبين من يعارضون ذلك. ولكن لأن مجتمعنا من المفترض أنه يؤيد احترام كرامة كل شخص كقيمة أخلاقية مشتركة عامة، يمكن للناس أن يتفقوا على أن السياسة التى من شأنها إمداد كل فرد بحقوقه هى سياسة صالحة. والحقيقة أنه حال إرساء هذه السياسة، فإنها ستؤكد وربما بروح قوية على مكانة احترام كرامة الآخرين كقيمة أخلاقية مشتركة وفى سبيل بذلك فإنها ستضع أيضاً أساساً أقوى لحفظ الصداقة والشعور المقترن بالجماعة.

ولوجود تلك القيم الأخلاقية المشتركة ، يمكن أن يوجد اتفاق بصدد مسائل مهمة بحيث لا يتمزق المجتمع بسبب خلافات على قضايا رئيسية. ولهذا السبب بالذات يمكن

تحقق "الصداقة السياسية" *political friendship* المعنية بكل من مصالح الحياة وأيضاً ما يؤثر عليها (ككل) <sup>(٤٢)</sup> ، علاوة على أن الناس سيساهمون سياسياً في تأمين الاستقرار المستمر للمجتمع. فوجود صداقة سياسية يساعدنا على فهم بسبب قول أرسطو "يبدو أن الصداقة ستجمع المدن على كلمة سواء، كما سيبدو المشرعون أكثر اعتناءً بالصداقة من اعتنائهم بالعدالة." <sup>(٤٣)</sup> فالناس كأصدقاء يتفانون جميع أشكال "الصراع المدني" المرتبطة "بالعدائية" كما أن أعضاء المجتمع قادرون على العمل معاً لتحقيق غايات مشتركة. <sup>(٤٤)</sup> وفي هذا الشكل من النظام لن يكون الناس في حاجة إلى العدالة أو بمعنى آخر ليس هناك حاجة إلى نظام من القوانين أو القواعد التي تفرض نظاماً عادلاً لأنه بالمحافظة على روابط الصداقة، سيتصرف الناس كما ينبغي بدون أي نوع من الحث الخارجي <sup>(٤٥)</sup>.

إلا أن مسألة المحافظة على الصداقة، خاصة ذلك النمط الذي يؤلف بين جوانب المجتمع، لا يمكن تحقيقه إلا فقط وسط "أناس صالحين". فمن هم هؤلاء الصالحون؟ هم من لديهم التزام دائم بما هو عادل، وخير، ويسعون إليه في إطار جماعي. <sup>(٤٦)</sup> إذن فهم أفراد ملتزمون بالمحافظة على تلك القيم الأخلاقية المشتركة التي تعد ذات أهمية كبيرة لتحقيق مسار عقلاني للحياة في المجتمع. ذلك أنهم؛ أي الناس الصالحين؛ على "وفاق مع أنفسهم، ومع الآخرين حيث إنهم عملياً من نفس العقلية، ماضين في أمانهم، لا يتقهقرون ويتقدمون كالمذبح والجنر" <sup>(٤٧)</sup>.

تأسيساً على ما سبق، يأخذنا القول إلى أن وضعاء القوم *base people* لا يمكنهم الدخول في وفاق مع الآخرين باستثناء في حالات قليلة ، لأن وضعاء القوم هم من يسعون فقط وراء مكاسبهم الشخصية دون اعتبار للصالح العام، ولا يحفظون الالتزام بالقيم الأخلاقية المشتركة للمجتمع. إذ بالرغم من أنهم يفهمون ما يشكل القيم الأخلاقية المشتركة، ومن ثم يعرفون ما تستلزمه حياة عادلة إلا أنهم لا يريدون لأنفسهم ما يريدونه للآخرين من العيش في هذا النوع من الحياة. فهم دائماً ما يكونون منخرطين في صراع مع بقية المجتمع <sup>(٤٨)</sup> ، ومن الواضح أن هؤلاء الناس يمثلون تهديداً لكل من الصداقة ، وقدرة المجتمع على المحافظة على روح الاجتماعية.

وللتغلب على هذا التهديد الذى يفرض ذلك الوضع على المجتمع. أشار أرسطو إلى أهمية المؤسسات التى تمثل جزءاً من البيئة الاجتماعية، والسياسية المحيطة مثل "الزواج، والأقارب، والتجمعات الدينية، والملاهى الجماعية." حيث تساعد هذه الممارسات على إنتاج قاعدة لحياة اجتماعية مشتركة بواسطة تدعيم أهمية القيم الأخلاقية العامة من خلال عملية المؤانسة، أو إضفاء بعد الاجتماعية. **socialization**. وعندما تحل هذه القيم الأخلاقية المشتركة يستحل بالتالى قاعدة حفظ الصداقة بين أعضاء المجتمع، لقد ذكر أرسطو أن مؤسسات من قبيل (الأسرة الكيانات الدينية) تعد بمثابة هم أو شغل الصداقة الشاغل ... إنها صداقة ... تقتصر على الانشغال بحياة اجتماعية مشتركة.<sup>(٤٩)</sup> ففى هذا المناخ يحافظ الناس على شكل أساسى من التحضر، والتمدن؛ كمحصلة لهذا المسلك؛ وهم أكثر تهيؤاً لأداء وظائفهم المهمة بطرق تساهم فى الخير العام للمجتمع.

إن الصداقة كأساس للمجتمع ستتيح لمختلف الناس ممن يؤنون وظائف مختلفة أن يستمروا فى الحفاظ على التزامهم بالصالح المشترك. ومن ثم فبناءً على هذه الرؤية كان من بين العيوب المهمة فى حجة أفلاطون أنه فشل فى جعل الصداقة قضية مدنية رئيسية فى إقامة مدينة عادلة، وإرساء دعائم لفضائل أخرى عرفها بنفسه من قبيل الاعتدال، والحكمة، والشجاعة.

## ٦- العبودية، والصداقة

من بين استتبعات المواطنة، أنه من أجل تدعيم ممارساتها سيقضى الأمر وجود طبقة من غير المواطنين ممن يؤنون جميع الأعمال الشاقة بحيث يمكن للمواطنين بتجنبيهم هذه الأعمال أن يقوموا بواجبات المواطنة على أكمل وجه. فقد أتاح أرسطو للرجال من الوقت ما يترك لهم أداء واجبات المواطنة عن طريق تحويل الأعمال الخاصة بشئون الأسرة والمنزل إلى كل من النساء والعبيد. وبالطبع يمكن لهذا الوضع أن يخلق عدائية وتمرد من جانب الطبقة الدنيا على الطبقة العليا. إلا أن الصداقة التى يمكن أن

تقوم وسط أشخاص غير متكافئين، أو أعضاء المجتمع من المواطنين ومن هم نون المواطنين (نساء، وأطفال، وعبيد) تمكن هؤلاء الأفراد غير المتكافئين في المكانة من تقاسم الحس الاجتماعي مع المواطنين نوى المكانة الأرفع. وسمات الصداقة بين غير المتكافئين تتمثل في امتلاك كل طرف في العلاقة لوظيفة مختلفة يقوم بها فيما يخص الطرف الآخر، فبقاء الشخص بهذه الوظيفة يتلقى شيئاً ما يحتاجه، وهذه الخبرة هي أساس الأنواع المختلفة من "الحب" love بين الناس<sup>(٥٠)</sup>، إذن فحتى بين غير المتكافئين يمكن أن تسود قيم أخلاقية مشتركة، وهذه القيم تساعد في تبرير عدم المساواة في المكانة. وتأسيساً على هذه القاعدة ممن الممكن أن توجد الصداقة بين السيد والعبد.

وتشير مناقشة أرسطو للعبودية إلى ما يقوم به العبيد من عمل، وكيفية تحول الناس، وبشكل مبرر إلى عبيد، كما تشير إلى ما يراه كتبرير أخلاقي للعبودية. فالعبد في نظره شخص لا يقوم بإنتاج السلع، بل يخدم في قضاء الحاجات داخل المنزل. وهم مطلوبون لأداء كثير من الأنشطة المرتبطة بالحياة المنزلية، والتي بأدائها يتوفر للأفراد (في هذه الحالة يقصد الذكور البالغين من أعضاء المنزل) الوقت اللازم للمشاركة في الشؤون السياسية والأنشطة العامة<sup>(٥١)</sup>.

أما عن تبرير العبودية، فثمة نوعان إما عرفي أو طبيعي. هذا الأخير فقط هو المقبول عند أرسطو. فجعل الناس عبيداً وفقاً للعرف أو التشريع معناه أن الأقوى يخضع الأضعف لسيطرته، وحكمه مثلاً يحدث؛ على سبيل المثال؛ عندما تغزو دولة ما دولة أخرى، وتجعل من الناس في الدولة المغار عليها عبيداً. فقد اعتقد أرسطو أن العبودية العرفية، أو الناشئة بحكم الأعراف، والتقاليد ليست عادلة. وهناك عدة أسباب لموقفه هذا. أولاً أنه في حالة الحرب التي تغير فيها دولة على دولة أخرى، وتأخذ مواطنيها عبيداً قد لا يعاملون في الواقع وفق أسس عادلة، تصبح العبودية في هذه الحالة غير عادلة. ثانياً من الوارد ألا يكون الناس المستعبدون حتى في حرب عادلة مستحقين ذلك المصير على الإطلاق. ومن هنا يشجب أرسطو سلوك استعباد الناس كنتيجة للحرب، لأن المرء قد يستعبد أناساً يتميزون بالقدرة على التفكير<sup>(٥٢)</sup>.



ومن هذا المنطلق، يتضح لنا مَنْ مِنْ الأشخاص يمكن أن يُستعبد ومن لا يجب أن يكون كذلك. فاستعباد الآخر لا يكون شرعياً إلا في حالة وجود علاقة طبيعية بين السيد، والعبد. علاقة يكون فيها العبد الذي يفتقد الصفات التحاورية محكوماً من قبل شخص يمتلك هذه الصفات (٥٣). فمن غير اللائق أن تستعبد شخصاً لديه صفات تحاورية؛ فمثله سيحجم عن تحقيق الاستفادة الكاملة من قوته، وهو صراحة ما لا يعد محموداً لا للعبد ولا للمجتمع. ولكن يبقى أن العبيد لديهم قدر من العقلانية؛ برغم ضآلتها إلا أنها تسمح لهم باتباع أوامر من يملكون القوة العقلانية الكاملة والذين بحكم هذه الفضيلة يحتلون مكان السلطة على العبيد. فهؤلاء من يفتقدون طبيعياً للبعد العقلاني الكامل *full rational dimension* إنما ينتفعون بعبوديتهم، فهم يحصلون على المنافع الضرورية لضمان بقائهم بل هم أيضاً قاربون على المشاركة في عمل نافع للمجتمع. والسيد بدوره ينتفع من ذلك لأن العبيد يتيحون له من الوقت ما يسمح له بالمساهمة في الشؤون العامة. وهنا تكون العبودية علاقة طبيعية أو أخلاقية لأنها تقدم فوائد متبادلة بين السيد والعبد، حيث إنه حسب أرسطو هناك مصلحة مشتركة وعلاقة من الصداقة بين السيد والعبد، عندما يكون كل منهما جديراً بالموقع الذي يقف فيه. (٥٤)

إنذن فالعبودية مبررة من أجل تحقيق حكم نوى القدرات العقلانية، ومن هم في وضع الاستفادة الأفضل من الذكاء العملي. فهي وسيلة لغاية أسمى، وهي في حد ذاتها ليست مؤشراً على حالة غير عادلة، وغير أخلاقية من الأمور. والسبب في ذلك؛ بالنسبة لأرسطو؛ لا يمكن رده إلى عدم امتلاكه؛ أي أرسطو؛ لفهوم عن حقوق الفرد التي تتطلب حصول جميع الأفراد على نفس الكرامة. ورغم جهوده في إصلاح العبودية بنفى الحق في استعباد الأشخاص نوى المهارات التحاورية ممن قد يقعون أسرى في الحرب، إلا أن قبوله للعبودية يبقى شيئاً مقيتاً لدى مؤيدي المجتمع المدني في العصر الحديث (٥٥).

## ٧- المواطنة والتباين فى الإسهامات

تشكل المدينة صيغة للمجتمع هدفها الرئيسى "السعادة والخير الحقيقيين"<sup>(٥٦)</sup> فالأفراد يجتوبون فى المدينة الخبرات المشتركة التى يتقاسمها الجميع والوسائل الخاصة بالأمان المادى وأيضاً أساس حياة أخلاقية تقوم على الفضيلة. مع ذلك، لا يمكن إحراز الغايات المشتركة لحياة المدينة إلا إذا سلم الجميع بأن مختلف المواطنين لا يساهمون بنفس النسبة فى سبيل الغايات الخاصة بحياة المدينة، وأن المواطنين الذين يساهمون أكثر يجب أن ينالوا مجداً أكثر. خاصة أن بعض المواطنين بحكم "تفوقهم المادى" الرفيع يعملون أكثر من مواطنين آخرين لتحقيق الحياة "الصالحة" لجميع أعضاء المجتمع ويفعل هذه الحقيقة، يجب أن ينال هؤلاء الأفراد نصيباً أكبر من المدينة.<sup>(٥٧)</sup> ومن ثم فحتى إذا كان الناس مستواين فى المكانة الاجتماعية أو الثروة، فإن الشخص الذى يساهم أكثر فى رفعة المجتمع يجب أن يتلقى مزيداً من الاعتراف بإسهاماته للمجتمع. وبالمثل فمن بين الناس غير المتساوين فى المكانة الاجتماعية، والثروة، يأتى الشخص الذى يساهم أكثر فى "التفوق المادى" *civic excellency* وهو بالضرورة من يجب أن يكافأ بالقدر الأكبر على الإطلاق - من سواءه<sup>(٥٨)</sup> .

ورغم ضرورة الاختلاف النسبى للمكافأة وفق الإسهامات الجديرة فى حفظ المدينة، فقد يكون لها آثار سلبية وضارة أيضاً. فالمواطنون الذين يحصلون على مثل هذا الاهتمام المرتفع قد يثيرون الحقد والخصومة وسط الأقل تقديراً. وإذا وقع ذلك سيقوض هذا الوفاق المطلوب لتحقيق نظام صالح، غير أن هذا الاحتمال المشؤم من شأنه أن يتبدد بوجود الصداقة السياسية التى تشير إلى التزام عام مشترك يتعلم كل فرد بمقتضاه أن يحترم إنجازات وإسهامات المواطنين الآخرين وأن يرى هذه الإسهامات باعتبارها ضرورية لرفعة المجتمع. ذلك أن الصداقة كفضيلة مدنية مهمة تعد شكلاً للحياة لا تتيج فقط للسادة والعبيد أن يعيشوا فى انسجام مع بعضهم البعض بل أيضاً تتيج للناس من فئة المواطنين أن يتقبلوا بدون ضغينة وجود مستويات مختلفة من الاعتراف والتقدير للفروق فى الإسهامات فى رفاهة المجتمع.

## ٨- العائلة ، والملكية الخاصة

من شأن الرؤية التي قدمها أرسطو في المواطنة، والصدقة أن تساهم في الحد من ذلك الضرر الناتج عن الحقد كما ذكرنا، كذلك سيكون أيضاً لفهمه عن الأسرة والملكية الخاصة نفس الفعل. فكل من هذين المؤسستين يعد مطلوباً لتمكين الأفراد من الشعور بأن حياتهم ذات قيمة، وهما ضروريان أيضاً كبعدين لمدينة جيدة التنظيم من شأنها تأمين الإحساس بالتضامن الاجتماعي وسط مختلف الناس، مواطنين وغير مواطنين، نساءً ورجالاً.

إن مجتمع الحراس عند أفلاطون يعد "نوعاً مائعاً من الأخوة"<sup>(٥٩)</sup> watery sort of fraternity في نظر أرسطو الذي رفض على نحو خاص فكرة الأسر المشاع، حيث يكون الأطفال هم أطفال الجميع ، وقال في هذا:

إن الناس يولون جُلَّ اهتمامهم إلى ما يملكون ، ونراهم أقل عناية بما هو عام وشائع؛ أو أنهم، على أية حال لا يهتمون بما هو شائع إلا بقدر اعتناء كل فرد على حدة، وعلى نحو فردي... ونظام أفلاطون إنما يعنى أن كل مواطن سيكون لديه مئات من الأبناء ، وهم لن يكونوا أبناء لكل مواطن على نحو فردي ، بل أن كل ابن سيكون ابناً بالدرجة نفسها لكل، ولأى أب، والنتيجة أن كل ابن لن يحنى سوى الإهمال، بقدر متساوٍ من كل أب"<sup>(٦٠)</sup>.

*"men pay most attention to what is their own: they care less for what is common; or, at any rate, they care for it to the extent to which each is individually concerned..... The scheme of Plato means that each citizen will have a thousand sons: they will not be the sons of each citizen individually: and every son will be equally the son of any and every father; and the result will be that every son will be equally neglected by every father"*

فخطة أفلاطون من شأنها أن تضعف من الروابط الأسرية إلى درجة يغيب فيها لدى كل أب أى شعور قوى بمعاملة "الأبناء" الآخرين فى مجتمع الحراس باهتمام وعناية شديدين. وبالمثل ، فلن يكون هناك ابن، فى مجتمع أفلاطون شاعراً أى علاقة انتماء للأشخاص الآباء.<sup>(٦١)</sup> وهذه المحصلة التعسة من شأنها أن تساهم بكل بدٍ فى سيادة شعور بالنقمة وسط كثير من الآباء تجاه المجتمع.

وفيما يخص الملكية الخاصة، ذكر أرسطو أن الناس عندما يملكون "ما يخصهم من حيز مستقل من المصالح" فهم يكونون أكثر استعداداً لتفادى المشاحنات، والخلافات بين بعضهم البعض. وكذلك من الوارد أن تزداد مصلحة الناس وكثافة أنشطتهم عند إتاحة الملكية الخاصة "ذلك لأن كل فرد سيشعر وقتها انه يوظف نفسه فى سبيل ما يملكه."<sup>(٦٢)</sup> هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد أساساً سبب؛ حسب أرسطو؛ لعدم الاستفادة من الملكية الخاصة فى تدعيم أغراض اجتماعية عامة، بعكس ما أضمر أفلاطون، فى ظن أرسطو، من رأى يفيد عدم إمكانية ذلك. فالناس يمكنهم الاستفادة بما يملكونه بطرق تنفع المجتمع ككل. وهو يرى أن النظام الأفضل (قياساً على نظام أفلاطون) هو ذلك النظام الذى تكون فيه الممتلكات فى حيازة خاصة، ولكنها مكرسة لأغراض مشتركة، ومن ثم تصبح الوظيفة الأنسب للمُشرّع هى جعل الرجال على أتم الاستعداد لأن يتعاملوا مع ممتلكاتهم بهذه الطريقة<sup>(٦٣)</sup> .

وسيبدو من الوهلة الأولى - وبحكم ما قدمه من حقيقة مؤداها أن الملكية الخاصة تمد الناس بحيز مستقل - كما لو كان أرسطو يضع الأساس لمجتمع مدنى، حيث يعد توفير حيز مستقل عن الحكومة؛ مثلما رأينا فى الفصل الأول؛ مسألة ذات أهمية بالغة لتأمين الحريات. غير أنه يربطه بين الناس والحاجة إلى الاستفادة العامة من ملكية الفرد، يؤكد أن الحيز المستقل الخاص بالمجتمع المدنى لن تقوم له قائمة. فما يعنيه أرسطو فعلياً بالحيز المستقل هو مجرد مساحة يمكن لأصحاب الأملاك أن يدعوا ملكيتها، لكنها ليست مساحة تتيح للأفراد استقلالية، ومدى واسعاً من الخيارات الخاصة كما هو الأمر فى المجتمع المدنى ، خاصة من الطراز الليبرالى، الذى أوردناه فى الفصل الأول.



علاوة على ذلك، وبناءً على ما تبناه أرسطو من موقف تجاه أفلاطون، فقد يبدو أنه نزع نحو الاعتقاد بأن أفلاطون قد دافع عن منظومة من الحياة الجماعية للممتلكات لجميع الناس في المجتمع وليس فقط للحراس. لكن الأمر في الحقيقة لم يكن كذلك. فمتلما رأينا كان من شأن أفلاطون أن يقبل بوجود الملكية الخاصة لكثير من الناس خارج فئة الحراس. علاوة على قبوله؛ شأنه في ذلك شأن أرسطو؛ بفكرة إمكانية كبح الشهوة، والتحكم فيها بشكل كامل بواسطة التدريب الأخلاقي. وفي هذه الحالة، وكما قال أرسطو فإن "الصالح الأخلاقي ... سيضمن أن تتحول ملكية كل فرد إلى خدمة المنفعة للجميع، بنفس روح المثل القائل أن 'خيرات الأصدقاء هي خيرات للجميع'".<sup>(٦٤)</sup> ومن ثم فقد رأى أرسطو؛ تمامًا مثلما رأى أفلاطون؛ أن مفهوم "هذا ملكي" *this is mine* يجب أن يرى كإسهام في التوعية بأن الفرد متاح له أن يملك ثروة شخصية على شرط استخدامها في إعلاء أهداف اجتماعية.

#### ٩- الدساتير: العادلة، وغير العادلة

يتعلق بدستور المدينة بعدد من السمات المهمة الخاصة بالمجتمع السياسي. فالدستور ينقسم إلى مناصب كل منها له سلطات معينة فيما يتعلق بالأهداف والقيم المشتركة للمجتمع.<sup>(٦٥)</sup> ومن ثم فهو تنظيم لمناصب في الدولة يتم بمقتضاه وضع منهج لتوزيع هذه المناصب، وإقرار سيادة السلطة، وتحديد طبيعة الغاية التي ستتبعها المؤسسة وجميع أفرادها.<sup>(٦٦)</sup> علاوة على ذلك، فإن أي دستور يتأثر إلى حد بعيد في خاصيته أو صفته بالطبقات الاجتماعية، والاقتصادية التي تهيمن على المجتمع<sup>(٦٧)</sup> لأنه باختلاف الطبقات التي ستهيمن ستختلف الدساتير. ومن ثم فمع تنوع الدساتير يكون من الطبيعي أن نسأل ما الذي يجعل للدستور قيمة. هنا نجد أرسطو واضحاً في إقراره بأن الدساتير التي تعلو من المصلحة العامة هي فقط الجديرة بأن تعتبر "دساتير صحيحة". أما ما عداها من دساتير تعلو من شأن المصالح الشخصية للطبقات الحاكمة فهي محض "انتكاسات".<sup>(٦٨)</sup>

وقد استخدم أرسطو كلاً من العامل الطبقي واحترام المصلحة العامة كأساس لتقييم ووصف الدساتير المختلفة. فالأنواع الثلاث الصالحة من الدساتير هي تلك القائمة على احترام المصلحة العامة، وهي الحكومات الملكية kingships، والنظم الأرستقراطية aristocracies، والحكومات الشعبية polities. ونجد أن الطبقة المهيمنة في النوع الأول متمثلة في الملك، وفي النوع الثاني متمثلة في طغمة من الأشخاص الأكثر جدارة، وفي النوع الثالث متمثلة في المجموع والتي اصطلح عليها فيما بعد بالطبقة المتوسطة middle class. أما الانتكاسات الثلاث لهذه الصيغ فهي الطغيان tyrannies وحكم الأقلية أو الأليغاركية oligarchy والديمقراطية democracy. الطغيان هو حكم فرد واحد فاسد، والأليغاركية هي حكم الأغنياء ممن حدوا الصالح العام بطريقة تنفعهم هم فقط، والديمقراطية هي حكم الكثرة المتمثلين في هذه الحال في الفقراء.<sup>(٦٩)</sup> وستناقش كل شكل على حدة لنميز الحق من الباطل.

إن النوع الأكثر قرباً للنموذج الإلهي من بين الدساتير الحقة هو الملكية<sup>(٧٠)</sup> وهي أقرب في طبيعتها لنظام أرستقراطي لأنها حكم "الطبقة الأفضل" وكذلك لأن الجدارة كما في النظام الأرستقراطي هي أساس الحكم. علاوة على أن الملكية تصون ثروة الملك من "المعاملة الظالمة" التي يمارسها من يسلبون هذه الثروة من أصحابها. في الوقت نفسه، فإن الملك يحمي بقية المجتمع من "الغطسة والقمع".<sup>(٧١)</sup> وذكر أرسطو أيضاً أن من الأفضل للملوك أن يتقبلوا حكم القانون، كأساس لنظام حكمهم. "فحكم القانون مفضلاً... عن حكم مواطن واحد بمفرده"، ومضى أرسطو في قوله إن "القانون ... يروّض من في المناصب عمداً بروحه الخاص، وإن حكم القانون، يمكن الحكام من البت في القضايا بصورة عادلة".<sup>(٧٢)</sup> ففي مجتمع يحكمه القانون، يكون "الحكم لله والعقل". ولكن حيث يحكم الرجال بمفردهم، يقع المجتمع تحت سلطة "البهيمة" the beast<sup>(٧٣)</sup> فعندما يحكم الرجال بدون اعتبار في حكم القانون ستكون الشهوة والانفعالات الخارجة عن السيطرة، نوباً عن العقل هي القوى السياسية الرئيسية في المجتمع.

وفيما يخص الصيغة المنحرفة أو الفاسدة من الملكية فإننا نجد في الطاغية الذي يجعل الأولوية للبحث والسعى وراء مصلحته هو نون الاعتبار في المصلحة العامة. وهو شأنه شأن الأليغاركي الذي يجمع ثروة عظيمة ليصبح في وضع يتيح له تسليح نفسه بجيش وأيضاً من أجل الرفاهية. وهو لا يثق في الجماهير من الناس ويبدل كل جهد لتجريدتهم من الأسلحة<sup>(٧٤)</sup>. ويمكنه محاولة البقاء في السلطة سواء عن طريق إفشاء عدم الثقة بين الناس بحيث لا تكون هناك وحدة في مواجهته، أو عن طريق اتخاذه مساراً أرفع شأنًا ويصبح أقرب إلى الملك. وفي الحالة الأخيرة فهو يكرس نفسه لدعم المصلحة العامة ومن خلال اتسامه بالاعتدال، يكون قادراً على كسب تأييد الجماهير وأيضاً الأرستقراطيين<sup>(٧٥)</sup>.

أما الأرستقراطية وكما أشرنا فهي حكم القلة الأكثر جدارة<sup>(٧٦)</sup> والصيغة الفاسدة منها هي الأليغاركية التي تمثل نمطاً من الحياة يحكم فيه الأثرياء بقية المجتمع لمصلحة الأغنياء نون الاعتبار في حكم القانون. وتتميز الأليغاركية عن الديمقراطية بحكم الحقيقة القائلة بأنه في حالة الأليغاركية، يحكم الأغنياء أما في الديمقراطية فالفقراء هم من يصلون إلى السلطة<sup>(٧٧)</sup> ودفع أرسطو بأنه يجب على الأليغاركيين إذا أرادوا الاستمرار أن يصلحوا من أنفسهم، وهو ما يمكنهم عمله بالسماح لأصحاب الأملاك بأن يتولوا مناصب سياسية. بالإضافة إلى ذلك يجب أن يكونوا على استعداد لشغل أهم المناصب العامة بدون مقابل بحيث يبدو لباقي المجتمع من المواطنين المستثنين من الحكم أن الموظفين معنيون بوضع الصالح العام في الأولوية<sup>(٧٨)</sup>.

انتقل أرسطو بعد ذلك إلى مناقشة حكم الشعب باعتباره "أفضل دستور، وطريقة للحياة بالنسبة للأغلبية majority من الدول والناس"<sup>(٧٩)</sup>، ففي حكم الشعب هناك قاعدة وسطى بين قوتين متنافستين في المجتمع، يتمثلان في هذه الحالة في الصراع بين منظورين طبقيين متعارضين<sup>(٨٠)</sup>، حيث تعمل الطبقة المتوسطة، في حكم الشعب، كقوة معتدلة بين طبقتين متباعدتين تتنافسان فيما بينهما؛ إحداهما تمثل

مصالح فئة أوليغاركية والأخرى تمثل مصالح الديمقراطية. وتفصح بعض حكومات الشعب، بشكل عام، عن ميول لأن تكون أقرب للديمقراطية في حين تميل حكومات أخرى إلى أن تكون مثل الأوليغاركيين<sup>(٨١)</sup>.

على أية حال تعتبر حكومة الشعب أساس الصيغة المعتدلة من الحكومات السياسية. فقد ذكر أرسطو أن الأفراد الذين يفضلون عيش حياة معتدلة هم "الأكثر استعداداً للإصغاء إلى العقل".<sup>(٨٢)</sup> وهذه الطريقة المعتدلة من الحياة إنما تنعكس في المجتمع من خلال حقيقة مفادها أن الحكومة الشعبية تقوم على طبقة متوسطة، طبقة تمثل منتصف الطريق بين الأغنياء، والفقراء. فالناس في أي من هذين المعسكرين أغنياء أو فقراء يكونون متحمسين فيما يخص إعلاء غاياتهم، وبالتالي لا يمكنهم تتبع حكم العقل. فالأغنياء يميلون إلى أن يكونوا أكثر عنفاً، وهم في مغبة ذلك قد ينخرطون في "جرائم خطيرة" في حين قد يقع الفقراء فريسة لـ "جرائم التشرد، والتسول"<sup>(٨٣)</sup>.

ومن الواضح أنه في النظامين كليهما ، لن يتسنى للمواطنين أن يخضعوا لحكم قوانين عادلة. فالأغنياء وبسبب امتلاكهم الكثير من الامتيازات لن يحققوا النظام المطلوب في سبيل احترام ودعم القوانين العادلة. والفقراء الذين تعوزهم جميع الامتيازات سيصيرون حاقدين وفي هوان نفسي ولن تتوفر لهم الفرصة لإرساء دعائم قوانين عادلة. وحيث تسود هاتان الطبقتان لن تصبح الدولة سوى مجرد عراك دائم بين فقراء وأغنياء، إنه وضع "لا يتألف سوى من عبيد، وسادة: دولة أحد وجهيها من الحقد، والوجه الآخر من الازدراء". وذهب أرسطو إلى أنه "حينئذٍ لن يتبقى من روح الصداقة، أو مزاج المجتمع السياسي ما يمكن المضي في محوه. نعم إن المجتمع يعتمد على الصداقة؛ ولكن إذا ما حلت العداوة بدلاً من الصداقة؛ فإن الناس لن يتقاسموا ولو حتى الطريق الواحد"<sup>(٨٤)</sup>.

من ناحية أخرى، نجد أعضاء الطبقة المتوسطة "أقل الجميع معاناة من الطموح" وأكثر مقدرة على الحكم بنظام يُعلى من شأن الصالح العام وإرساء القوانين الصالحة



التي يجب أن يكون لها السيادة في المجتمع. إذن فهي تبدو أكثر قدرة على إرساء قيم أخلاقية عامة ومشاركة يمكن أن تكون بمثابة أساس للصدقة والروح الاجتماعية بين مختلف الطبقات في المجتمع.

والقيم الأخلاقية المشتركة التي ستعطيها وتروج لها الحكومة الشعبية من خلال الطبقة المتوسطة هي قيم واضحة أيضاً. "تولة تهدف أن تكون ... مجتمعاً مؤلفاً من أشخاص متساوين، ونظراء peers ومن ثم يمكن لهم أن يصيروا أصدقاء، وأقراناً. والطبقة المتوسطة تفوق مَنْ عداها في امتلاكها لتلك التركيبة. ويستتبع ذلك أن يصبح مقدراً للدولة التي تقوم على الطبقة المتوسطة أن تكون الأفضل تأسيساً. (٨٥) فحكومة الشعب تناضل من أجل المساواة من خلال الطريقة التي توزع بها الملكية. وحقيقة الأمر أن السبب الرئيسي في نجاح حكومة الشعب أنها قائمة على "[توزيع] معتدل وملائم للملكية". (٨٦) ففي مجتمع يساء فيه توزيع الملكيات ويمتلك القليل فيه الكثير منها، بينما لا يملك الباقي شيئاً، تضعف الفرص المتاحة لتحقيق روح الاجتماعية. وفي المقابل، إما أن يتحول المجتمع إلى الأليغاركية (حكم قطاعات صغيرة من المجتمع تحوز معظم الممتلكات) أو إلى "ديمقراطية متطرفة" (حكم الفقراء لبقية المجتمع). علاوة على ذلك، فقد يفضى رد الفعل، تجاه أى من هذين الصيغتين من النظم غير العادلة، بالمجتمع إلى الطغيان. (٨٧).

وللأسف، نادراً ما نجد هذا النوع من الحكومات متحققاً، لأنه دائماً ما يغلب أحد الميادين؛ الأليغاركية أو الديمقراطية المتطرفة ويمتطي السلطة، وهو ما يحدث إلى حد كبير إما بسبب ضالة الطبقة المتوسطة بدرجة كبيرة أو لوجود عداوة حادة بين الجماهير والأغنياء (٨٨).

## ١٠ - الديمقراطية والتشاور العام

بما أن الطغيان هو الشكل الأكثر انحرافاً من بين الأنظمة غير العادلة، وأن الأليغاركية هي التالية وراء الطغيان من بين أسوء الأنظمة، فإن الديمقراطية هي "الأكثر اعتدالاً" من بين تلك الأنظمة الأسوأ، فهي "أقل الشرور" وسط تلك الأنظمة

التي تعتبر غير عادلة.<sup>(٨٩)</sup> فالديمقراطية شكل من الحكومة تقوم على حكم الفقراء، و"الأحرار- مولدًا" والسواد الأعظم من الناس<sup>(٩٠)</sup>.

علاوة على ذلك فإن الديمقراطية تؤكد على رؤيتين من الحرية: الأولى أن الأفراد يجب أن يتقاسموا أو يشتركوا في أن يحكموا ويحكموا.<sup>(٩١)</sup> وهذا يعني أن المواطنين يجب أن يتوفر لكل منهم فرصة المشاركة في المناصب العامة. كما أن النظرة الجماعية للمواطنين يجب أن تسود بصدد قضايا مثل طبيعة القانون. وهنا؛ على خلاف ما ذكره أفلاطون في جمهوريته؛ من أن الفلاسفة يجب أن يحكموا، اعتقد أرسطو أنه من الممكن جداً أن يكون تشاور الناس مع بعضهم البعض مؤيداً إلى أفضل القرارات، واعتقد أنه حتى إذا كانت الحالة أن الفرد لن يتفوق بنفسه في دور القاضي على أحد الخبراء، فعندما يلتقى الأفراد معاً، ويتوصلون إلى أحكامهم كمحصلة للتشاور، يستعد تلك الأحكام الأفضل أو على الأقل ليست بالأسوأ من تلك التي يتخذها من يسمون بالخبراء، وأردف قائلاً "من الوارد، في حقيقة الأمر، أن يكون كل فرد أسوأ على مستوى إطلاق الأحكام من الخبراء، ولكن عندما يلتقى الجميع معاً فهم إن لم يكونوا أفضل من الخبراء فلن يكونوا أسوء منهم على أية حال"<sup>(٩٢)</sup>.

بالإضافة إلى أن هناك كثيراً من مجالات الاهتمام التي لا يكون الخبراء فيها وبصدد موضوعات بعينها أفضل، كحكام، ممن هم بونهم، أو ممن يمكن تسميتهم بالمواطنين العاديين. **average citizens** ودال أرسطو قائلاً: إن المنزل ... شيء لا يمكن أن يكون فهمه حكراً على البناعين بون غيرهم.<sup>(٩٣)</sup> ويمد هذا المثل على استقامته في مجال السياسة، فإنه من الوارد أن يكون المواطنون العاديون المتشاورون معاً على مستوى عالٍ من الجودة إن لم يكونوا الأفضل من الخبراء عند اتخاذ الأحكام بصدد موضوعات سياسية سواء داخلية أم خارجية. وربما يكون أحد أسباب هذه الرؤية منبثقاً عن معالجة أرسطو للذكاء العملي. فكما يتذكر القارئ أن الذكاء العملي ليس معنياً بتقديم نظرية متميزة لنظام متطور من القواعد التي تفسر الأحداث، بل هو على العكس من ذلك، يصف نماذج وميولاً تقدم إرشادات لكيفية

صياغة القوانين أو قضايا عامة أخرى والتفكير فيها. وهنا نؤكد أن تحديد هذه الميول لا يعد من العلوم الدقيقة بالمرّة. وذلك ما يرجع إلى تدفق الأحداث على كثرتها، كما وفي الغالب يكون من الصعب تحديد النموذج الذي تتسلسل وفقاً له هذه الأحداث، ولكن عندما يشترك الناس في هذه المحاولة معاً يكونون قادرين على المقارنة، والمضاهاة بين الرؤى. وفي تلك العملية يكونون أيضاً أكثر استعداداً وتهيؤاً لخلق صورة أكثر دقة عن الأحداث كأساس للقوانين التي سيرضون بها في النهاية. فعندما ذكر أرسطو أنه في النظام الديمقراطي يجب أن تكون الأغلبية هي المحددة لمحصلات الأمور، وأن رؤيتهم هي "تعبير عن العدالة" ينبغي أن يفهم من ذلك أن قرار الأغلبية سيظهر عن عملية من التشاور العام التي تشكل رؤى الناس بحيث يكون حكمهم الناتج قائماً على تقدير ذكي للقضايا كوجه مقابل لرد الفعل الوجداني (٩٤).

كذلك فإنه من الأكثر احتمالاً أن تتفادى هذه المقاربة في الحكم ما يمكن وقوعه من عدم استقرار سياسي. فحسب أرسطو، من شأن مقاربة أفلاطون في الحكم، تلك المقاربة التي تجعل مجموعة واحدة من المواطنين هم الحكام الأبديون للدولة؛ ناكراً بذلك الفرص على جميع المواطنين في المشاركة في تولى المناصب وفق ما يتطلبه مبدأ لتحكم ولتكن محكوماً **ruling and being ruled**؛ من شأن هذه المقاربة أن تولد استياءً، وشقاقاً حتى وسط الأعضاء ممن ليس لديهم موقفٌ بعينه، وبالتالي، وبدرجة أكبر وسط الأعضاء ذوي الطموح المرتفع، والعسكريين. (٩٥) وبذلك لن يكون أفلاطون، في وجهة نظر أرسطو، قادراً على الاحتفاظ وسط المواطنين بالقيم الأخلاقية المشتركة التي يمكن أن تصل بين المصالح المختلفة في المجتمع وتخلق أواصر الصلة الاجتماعية والصداقة التي اعتقد أرسطو في ضرورتها من أجل مجتمع سياسي صحي، وعادل. إن رؤية أرسطو للتشاور تعد حديساً لذلك النوع من تفكير المجتمع المدني الذي سنناقشه في الجزء الثاني من هذا الكتاب. خاصة عندما نناقش منظور العقل العام في فصول روسو، وهيجل، وكانط، ورولز، فنحن سنكون بصدد مناقشة شكل من الاستدلال الذي يتعلم فيه الأفراد أن يستشيروا وجهات نظر الآخرين كأساس لتطوير كل من وجهات نظرهم أنفسهم وإجماع المجتمع على قضية معينة. هذه الخبرة تعد أساسية لإعلاء

ما سميناه فى الفصل الأول بالاحترام المتبادل أو قدرة الناس على فهم رؤى وآراء من يختلفون عنهم.

المفهوم الثانى للحرية فى نظام ديمقراطى يتمثل فى ضرورة امتلاك الأفراد الحرية فى أن يعيشوا كما يحبون تلك الحياة التى تحت عليها الديمقراطية هى وظيفة الرجل الحر تماماً كما هو الأمر بالنسبة للعبد فى أن يعيش كما يجب أن يعيش.<sup>(٩٦)</sup> ووفق هذه الصيغة، يكون الأفراد متحررين من تدخل الحكومة. بالإضافة إلى أن هذه الرؤية تساهم فى إرساء نظام من الحرية يتكامل مع المساواة، يجب أن يكون فيه ما هو متحقق من الحرية لشخص واحد ممكناً لجميع الأشخاص، ويبدو أن العيش كما يحلو لنا سيستعارض دائماً مع الرؤية الأولى للحرية التى تؤكد على أن الأفراد يجب أن يشتركوا فى التشاور العام من أجل القضايا. فلإنجاز هذا الهدف يجب أن يتقبل الناس حقيقة أنه فى أوقات معينة عليهم أن ينسوا أن يعيشوا كما يحلو لهم وذلك بغرض المساعدة فى تحقيق إجماع على قضايا عامة مهمة. وعندئذ فقط سيكون من الممكن المحافظة على تلك القيم الأخلاقية المشتركة التى تمثل أساس استمرار أواصر الصداقة.

لقد قدم أرسطو نصيحة عن كيفية تحسين الديمقراطية وتحريكها فى اتجاه نظام يتميز بالخير والاستقرار. فقد ذهب إلى أنه من الضرورى التأكيد على مستوى دائم من الرخاء للطبقات الدنيا "فالفر هو سبب عيوب الديمقراطية"، ويمكن أن يتحقق الرخاء عن طريق توزيع الفائض فى صورة "منح شاملة للفقراء"<sup>(٩٧)</sup>. وبتبنى هذه الرؤية، كان لأرسطو أن يأمل فى أن يجعل من الديمقراطية النظام الأكثر قرباً لحكم الشعب، لأن هذا النظام سيكون مهيناً لحفظ الصداقة وبالتالي سيصون الخبرة الاجتماعية التى تعد غاية فى الحيوية لتأمين مجتمع صالح. وفى هذا النظام أيضاً سيكون ممكناً تصور درجة كافية من الثقة للسماح بحدوث التشاور العام الذى تتطلبه الديمقراطية من مواطنيها.

إن مناقشة أرسطو للتشاور العام فى سن القوانين يدعم وجهة نظره الماثلة فى مناقشته لنظام الحكومة الملكية، حيث إن الحكومة فى المجتمع يجب أن تقوم على حكم



القانون وليس على السلطة الشخصية لحكام بعينهم. والسلطة الشخصية سواء كانت تمارس من قبل شخص واحد أو هيئة من الأشخاص يجب ألا تستخدم إلا في ظل غياب قوانين تغطي مسألة ما لصعوبة؛ إن لم يكن استحالة؛ وضع قواعد عامة يمكنها تغطية جميع الاحتمالات الواردة. وفي تقوية حكم القانون على حكم الأفراد، كشف أرسطو عن اقتناعه بأن "السيادة النهائية" يجب أن تكون لحكم "القوانين التي سنت بشكل صحيح" على حد تسميته. فما تلك القوانين التي سنت بشكل صحيح؟ سؤال وعز لأنه بناءً على اعتماد روح الدساتير على طبقات اجتماعية معينة، فإن القوانين قد تنحاز إلى صف طبقة، أو أخرى. إلى أن، وهنا تأتي الإجابة، أشار أرسطو إلى أهمية الدساتير الصحيحة في إنتاج قوانين صحيحة. فقد ذكر أن القوانين العادلة هي تلك القوانين التي يجب أن تكون في "انسجام مع الدساتير الصحيحة".<sup>(٩٨)</sup>

وبناءً على تأكيد أرسطو على إتاحة الفرصة لإحلال الناس العاديين محل الخبراء في غمار عمليات التشاور العام، قد يبدو أن من أحد المعايير المهمة لتحديد ماهية الدساتير العادلة هو شرط أن يتم سن القوانين من خلال هذا التشاور العام بين المواطنين. فبدعمه لفكرة حكم القانون، نادى أرسطو بالحكم القائم على تشاور المواطن كأحد الأسس المهمة لحكومة رعوية عادلة. ونراه في سبيل ذلك يفصح ثانية عن رؤية للحياة السياسية توسع من تلك الرؤية التي وجدها عند أفلاطون.

## ١١ - أرسطو والمجتمع المدني

ولكن رغم التأكيد على التشاور العام وسط المواطنين، لابد أن يتضح لنا أن رؤية أرسطو للمجتمع قد استبعدت كثيرين من المشاركة الكاملة في الحياة العامة كما رأينا لتونا فيما يتعلق بالنساء والعبيد. بالإضافة إلى نكره أن الحرفيين وأصحاب الحوانيت المنخرطين في أنشطة كانت تعد "وضيعة وغير ملائمة للصالح"، وفي نولة يأملها دستور مثالي، لا يمكن لهم أن يصيروا مواطنين يشاركون بشكل كامل في الحكومة. فمهام العمل من هذا النوع، مثل الفلاحة يجب أن تؤديها طبقة منفصلة من الناس بحيث

يكون لدى الآخرين الموكل لهم أن يلعبوا دور المواطنين ما يكفي من تفرغ ضرورى للمشاركة فى الحكومة. "فالتفرغ ضرورى لأن ينمو المرء فى صلاح، وأن يتتبع الأنشطة السياسية".<sup>(٩٩)</sup> .

ويرى أرسطو أن الناس الذين يقومون بعمل ضرورى فى المجتمع لن يستطيعوا الحصول على فرص تؤدى إلى تطوير قدراتهم العقلانية. فحتى فى أفضل المدن فإن أغلب ما تقدمه الحياة الإنسانية لن يكون متاحاً للجميع. وهذه الرؤى والمواقف إنما تشير إلى أن أرسطو اعتقد انه بهدف تحقيق المجتمع لأغراضه الجماعية سيكون هناك أناس فى حلٍ من العدالة الممنوحة للآخرين، والسخرية هنا أن هناك فضيلة ينتظر اكتسابها من تحديد وقائع المجتمع بهذه الطريقة. فالحقيقة أن هذه المقاربة تتيح لأرسطو أن يحدد موضوع الحدود المفروضة على تصرف الإنسان، وبوجود هذه الحدود فى ذهن المُشرع فإنه يكون على وعى بأنواع الحدود التى يجب أن يناهضها فى سبيل تحقيق مجتمع أكثر عدالة كلما أمكن<sup>(١٠٠)</sup> .

ولكن ما المبرر فى تحدى أرسطو للحدود الخاصة بمجتمعه؟ يبدو أن التزامه بالصدقة كان من شأنه أن يشجعه على إعادة التفكير فى رؤيته الخاصة بالهيراركية أو النظام الطبقي الهرمي *hierarchy* ، فكما رأينا؛ بدون الصدقة؛ لن تكون هناك أسس للمجتمع. وهنا تقوم الصدقة عند أرسطو على قيم أخلاقية مشتركة وسط أعضاء المجتمع باختلاف مشاربهم. ولكن حيث تكون القيم الأخلاقية موضوع البحث هى تلك القيم التى تتسبب فى وجود قيود صارمة وعميقة، وصراعات فى المجتمع فعلى المرء أن يتساءل عما إذا كانت هذه القيم لها بالفعل مصداقية أخلاقية وعقلانية أم لا. فكيف يمكن لقيم تقسم الناس وفق خطوط توحى بفقدان الإنصاف، والعدل أن تُعد ذات قيمة أخلاقية؟ علاوة على أنه إذا كان المرء أن يخلص إلى خلو تلك القيم من المصداقية الأخلاقية، فإن المجتمع سيكون بصدد فقدان كل من القيم الأخلاقية المشتركة والصدقة التى من شأنها تحقيق هذه القيم. ومن ثم لن يتوفر حينئذٍ خيار أمام أرسطو الذى عول على جعل الصدقة أساساً للمجتمع؛ إلا فى إصلاح القيم

الأخلاقية للمجتمع، بحيث يمكن توفير قيم عادلة. وإذا أُتيح له النجاح في مسعاه هذا، يمكن حينئذ إنقاذ كل من الصداقة والاجتماعية.

علاوة على ذلك، يبدو أن مفهوم أرسطو للتشاور في النظام الديمقراطي قد أدى به إلى إعادة التفكير في قبوله للهرمية الطبقية التي تنكر المواطنة على الكثيرين من فئات الشعب. فالتشاور، كما رأينا، سيجعل الناس يلتقون معاً لوضع أجندة أو خطة عمل خاصة بهم، وأيضاً سن قوانينهم. وهم في سبيلهم لإتمام ذلك بحكم تفوق حكمتهم الجماعية على حكمة الخبراء. غير أنه لإحلال أو إيجاد عملية التشاور العام سيكون ضرورياً إضعاف أو تسكين عوامل معينة من قبيل الهرمية الطبقية والامتيازات التي تُقسّم بين الناس تولّد عدم الثقة فيما بينهم. وإلا لن يكون الأفراد قادرين على التشاور مع بعضهم البعض.

وأخيراً، ما هي تطبيقات المجتمع المدني في هذه الرؤى؟ يمكننا التأكيد على أن أرسطو لم يعتقد أن الصداقة ستؤدي بالضرورة إلى تطور هذا النوع من المجتمع المدني الوارد في الفصل الأول. فبالنسبة له، كان على جميع مراحل الحياة في الأسرة، والقرية أن تدعم أولويات المدينة، ولذلك يبدو من غير الوارد أن يدعم أرسطو فكرة وجود حيز مستقل من جماعات توجد موازية للدولة كضرورة للمجتمع المدني كما هو وارد في الفصل الأول.

ولكن إذا كان للصداقة أن تستمر فيجب الاعتراف أو التسليم بنتيجة مهمة لتقاسم القيم الأخلاقية وهي: أن الأصدقاء هم أصدقاء لأنهم يساهمون في إحساس بعضهم البعض باحترام الذات. ولكن كيف يمكن لهذه المحصلة أن تحدث إذا ما كان من نتائج الصداقة أن نجعل أحد الأطراف خاضعاً للآخر لأسباب تبدو غير مبررة عقلاً؟ فإذا كان للصداقة أن تظل أساساً للمجتمع، فيجب أن تأتي مكملة لفضيلة الإحترام المتبادل التي ناقشناها في الفصل الأول. فهذه الفضيلة؛ خاصة حال تدعيمها بوجهة نظر أرسطو الخاصة بالتشاور العام؛ ستشجع الناس على إيجاد طرق للإصغاء، والفهم، وترك مساحة للآخرين. غير أنه بإرساء علاقات من هذا النوع تحت

مسمى صون الصداقة، من شأن المجتمع المدني؛ المكتمل بحيز مستقل من التجمعات،  
وببيئة أخلاقية أوسع تحفظ احترام الحقوق؛ من شأن هذا المجتمع أن يبرز أيضاً.  
وتوحى هذه الرؤى بأنه حتى إذا لم يكن أرسطو قد نادى بـ أو احتضن رؤية  
المجتمع المدني التى نادى بها هنا، فهو يبقى؛ رغم ذلك؛ أقرب إلى فهمها وتبنيها من  
معلمه أفلاطون.



## هوامش الفصل الثالث

John B. Morral, Aristotle, (London: George Allen and Unwin, 1977), P. 43 ( ١ )

Aristotle, The Politics of Aristotle, edited and tran. By Ernest, (New York: Oxford Universty ( ٢ )  
Press 1965) p. 317 Bk. VII, ch. XIV, parag. From hereon, in citing from the politics,  
I will cite the numbers using colons for seperation. Thus, the quote just cited would be  
VII:XIV:9

Morrall, Aristotle, p. 100. ( ٢ )

Politics, p. 317 :VII:XIV:9, and Barker's commentary on, p. 320. ( ٤ )

Aristotle, Nicomachean Ethics, translated by Terence Irwin (Indianapolis:Hackett Publish- ( ٥ )  
ing Co., 1985 ) , p. 1514 (1139b 23 - 25)

Ibid ., p. 156, (1140b30- 1141a). Scientific knowledge is supposition about universals. ( ٦ )  
Also, P. 152 (1139b33- 35) .

This example comes from Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness,(New York: ( ٧ )  
Cambridge University Press, 1986). Pp. 94-97 In this example I follow Nussbaum who  
uses the word theory in the way I use here>

Aristotle Ethics, p. 154, (1140b5) ( ٨ )

Ibid., P.3 (1094a15-18). Here, political science is equated with practical intelligence and ( ٩ )  
both are distinguished from scientific knowledge, Ethics, p. 157, ( 114 laa20-30).

(١٠) المرجع السابق، ص ٢، (1094b13).

(١١) المرجع السابق، ص ٤، (1094b21).

Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness, p. 305 Ethics, p. 158, (1141b5-18) (١٢)

Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness, pp. 302-305 (١٢)

(١٤) المرجع السابق، ص ٢٠٥ .

(١٥) Ethics, pp. ١٦٠-١٦١، (١١٤٢. a14-20).

(١٦) المرجع السابق، ص ١٥٨، (١١٤١. b13-15) .

Aristotle, The Politics, p. 51 .II:5:13-14. (١٧)

(١٨) المرجع السابق، ص ١٥، II:15

Ethics, pp. 13 - 14, (1097a27-1097b5) . (١٩)

- (٢٠) المرجع السابق، ص ١٧ ، (a10-15 ١٠٩٨).
- (٢١) المرجع السابق، ص ١٧ ، (a-20 ١٠٩٨).
- (٢٢) المرجع السابق، ص ٤٢ ، (a15-25 ١١٠٦).
- (٢٣) Aristotle, Politics, p.5 , I:II:8.
- (٢٤) المرجع السابق، ص ٥ ، I:II:8.
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٦-٥ ، I:II:10-14.
- (٢٦) المرجع السابق، ص ٧ ، I:II:16.
- (٢٧) المرجع السابق، ص ٧ ، I:II:15.
- (٢٨) Nussbaum, The Fragility of Goodness, pp. 344-46, 352 .
- (٢٩) Politics, ص ٢ ، I:II:2.
- (٣٠) المرجع السابق، ص ٤ ، I:II:5.
- (٣١) المرجع السابق، ص ١٣ p, also V:6, ص ٢٢ I:XII:1-2.
- (٣٢) المرجع السابق، ص ٢٢ ، I:XII:1.
- (٣٣) المرجع السابق، ص ٢٢-٢٣ ، XII:2 and I:XIII:7, ص ٢٥.
- (٣٤) المرجع السابق، ص ٢٦ ، I:XIII:1.
- (٣٥) Susan Moller Okin, Women in The Western Political Thought, ( Princeton University Press 1979 ), pp. 2092 .
- (٣٦) Politics, p. 4, I : II : 5 .
- (٣٧) المرجع السابق، ص ٢٣ - ٢٤ ، I:IX:5-9.
- (٣٨) المرجع السابق، ص ٢٤ - ٢٧ ، I:IX:9, ص ١٢ - ١٨.
- (٣٩) Ethics, p. 207, (1155a) : Nussbaum, the fragility of Goodness, p. 306
- (٤٠) Ethics, ص ٢٤٩ ، (a25 ١١٦٧).
- (٤١) المرجع السابق، ص ٢٤٩ ، (a30-33. ١١٦٧).
- (٤٢) المرجع السابق، ص ٢٥٠ ، (b. ١١٦٧).
- (٤٣) المرجع السابق، ص ٨٠٢ ، (a23-25. ١١٥٥).
- (٤٤) المرجع السابق، ص ٨٠٢ ، (a25. ١١٥٥).
- (٤٥) المرجع السابق، ص ٨٠٢ ، (a25-28. ١١٥٥).
- (٤٦) المرجع السابق، ص ٢٥٠ ، (a ١١٦٧ ٢٨ - ٤٠ b5). See Nussbaum, The Fragility of Goodness, ص ٢٥٤ - ٥٦ .
- (٤٧) Ethics, ص ٢٥٠ ، (b5-10. ١١٦٧).
- (٤٨) المرجع السابق، ص ٢٥٠ ، (b10-15 ١١٦٧).
- (٤٩) Aristotle, Politics, ص ١٢٠ ، III:IX:13.
- (٥٠) Aristotle, Ethics, ص ٢٢٠ ، ١١٥٨. b15-20 تحدث أرسطو هنا عن الصداقة بين الرجل والمرأة، والابن والاب، وبين أي نوع من الحكام والرعية، وهو ما يبدو أنه يتضمن أيضاً السيد والعبد.

- (٥١) Aristotle, *Politics*, p. 10 , I:IV:4-5. Also see Barker commentary on page 11.
- (٥٢) *Ibid.*, pp. 15 - 16, I: VI : 5-9 Also, Nussbaum, *the fragility of Goodness*, P. 348.
- (٥٣) Aristotle, *Politics*, p . 16, I:VI:9-10.
- (٥٤) المرجع السابق، ص ١٧ - ، I:VI:9-10. Also ، ص ٢٥ ، I:XIII:7 and Barker footnote.
- (٥٥) On this point, see Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ص ٢٤٨
- (٥٦) *Politics*, III:IX:14. ص ١٢٠ ،
- (٥٧) المرجع السابق، ص ١٢٠ ، III:IX:15.
- (٥٨) المرجع السابق، ص ١٢٠ ، III:IX:15.
- (٥٩) المرجع السابق، ص ٤٧ ، II:IV:7.
- (٦٠) المرجع السابق، ص ٤٤ ، II:III:4-5.
- (٦١) المرجع السابق، ص ٤٧ ، II:IV:7. لكن يضطر الأب إلا نادراً أن يقول ابني، كذلك الابن لن يقف في موقف يدعوهُ أن يقول أبى إلا نادراً جداً.
- (٦٢) المرجع السابق، ص ٤٩ ، II:V:6.
- (٦٣) المرجع السابق، ص ٥٠ ، II:V:8.
- (٦٤) المرجع السابق، ص ٤٩ ، II:V:6.
- (٦٥) المرجع السابق، ص ١١ - ١١١ ، III:VI:1-6.
- (٦٦) المرجع السابق، ص ١٥٦ ، IV:II:10.
- (٦٧) المرجع السابق، ص ١٠٨ - ٩ ، III:V:5-7.
- (٦٨) *Ibid.*، ص ١١٤ ، III:VII:2.
- (٦٩) المرجع السابق، ص ١١٤ - ١١٥ ، III:VII:3-5.
- (٧٠) المرجع السابق، ص ١٥٨ ، IV:II:2.
- (٧١) المرجع السابق، V:X:9 ، p236.
- (٧٢) المرجع السابق، ص ١٤٦ ، III:XVI:3-5.
- (٧٣) المرجع السابق، ص ١٤٦ ، III:XVI:3-5.
- (٧٤) المرجع السابق، ص ٢٣٦ - ٢٧ ، V:X:9-11.
- (٧٥) المرجع السابق، ص ٢٤٦ ، V:XI:16-17, also, ص ٢٤٩ ، V:XI:33.
- (٧٦) المرجع السابق، ص ١٧٥ - ٦٧ ، IV:VIII:7.
- (٧٧) المرجع السابق، ص ١١٥ - ١٦ ، III:VIII:4.
- (٧٨) المرجع السابق، ص ٢٧٢ - ٧٢ ، VI:VII:4-5.
- (٧٩) المرجع السابق، ص ١٨٠ - ١٨١ ، IV:XI:1, *Italics in text*.
- (٨٠) المرجع السابق، ص ١٨٠ - ٨١ ، IV:XI:4-8.
- (٨١) المرجع السابق، ص ١٧٥ ، IV:VIII:3.
- (٨٢) المرجع السابق، ص ١٨١ ، IV:XI:5.

- (٨٢) المرجع السابق..، ص ١٨١. IV:XI:5.
- (٨٤) المرجع السابق..، ص ١٨١. IV:XI:7; also, IV:XI:6.
- (٨٥) المرجع السابق..، ص ١٨١. IV:XI:8.
- (٨٦) المرجع السابق..، ص ١٨٢. IV:XI:11.
- (٨٧) المرجع السابق..، ص ١٨٢. IV:XI:11.
- (٨٨) المرجع السابق..، ص ١٨٢. IV:XI:16-17.
- (٩٩) المرجع السابق..، ص ١٥٨. IV:II:2.
- (٩٠) المرجع السابق..، ص ١٦٤. IV:IV:6.
- (٩١) المرجع السابق..، ص ٢٥٨. VI:II:1-2.
- (٩٢) المرجع السابق..، ص ١٢٦. III:XI:14.
- (٩٢) المرجع السابق..، ص ١٢٦. III:XI:14.
- (٩٤) المرجع السابق..، ص ٢٥٨. VI:II:2.
- (٩٥) المرجع السابق..، ص ٥٤. II:V:25.
- (٩٦) المرجع السابق..، ص ٢٥٨. VI:II:3, *Italics in text*.
- (٩٧) المرجع السابق..، ص ٢٦٨ – ٦٩. VI:V:8.
- (٩٨) المرجع السابق..، ص ١٢٧. III:XI:19-21.
- (٩٩) المرجع السابق..، ص ٢٠١. VII:IX:3-4.
- (١٠٠) On this pint, see Nussbaum, the fragility of Goodness, P. 347 .





## الفصل الرابع

# المفاهيم المسيحية للفضيلة المدنية



## ١ - مقدمة

نستعرض في هذا الفصل عدداً من المنظورات المسيحية المختلفة للفضيلة المدنية، بدءاً من القديس أوغسطين Saint Augustine (٣٥٤ - ٤٣٠ م) إلى القديس توما الأكويني Saint Thomas Aquinas (١٢٢٥ - ١٢٧٤). وقد ضمنا الفصل أيضاً مناقشة للمسيحية الإصلاحية متناولين بذلك مارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣ - ١٥٤٦) وجون كالفن John Calvin (١٥٠٩ - ١٥٦٤). وسنجد الشيء المشترك بين جميع وجهات النظر المسيحية هنا هو التسليم بأهمية المؤسسات الدينية بالنسبة لخير الأفراد في المجتمع. ومن ثم فمناقشتنا للرؤى والمواقف المختلفة للمسيحية في هذا الفصل إنما تأتي في إطار تتبعنا للمفاهيم، والتصورات المهمة للفضيلة المدنية، وأيضاً تضمينات وتطبيقات هذه المناحي المسيحية المختلفة بالنسبة للفضيلة المدنية.

## ٢ - مدخل إلى أوغسطين (\*)

أرسي الإمبراطور الروماني قسطنطين في ٣١٣ ميلادية، وبموجب مرسوم عال، سياسة التسامح مع المسيحية. وبنهاية القرن الرابع الميلادي، تحركت الإمبراطورية

(\*) يعرف أيضاً باسم أورليوس أوغسطينوس ، وبـ "أوغسطين الإيبوني" ، ولد في طاجستا من أعمال نوميديا (سوق أهراس بالجزائر على الحدود التونسية). كانت أمه مسيحية، أما أبوه فكان وثنياً ، تلقى أوغسطين دراسة وافية في البيان وهي دراسة غلبت عليها روح شيشرون ، انصرف عن المسيحية قبل أن يبلغ العشرين وما صد عنها عقله إلا سذاجة كتبها المقدسة أسلوياً ومضموناً أكثر مما صدته عنها غرابة تعاليمها، يضاف إلى ذلك أن القواعد التي سنتها المسيحية للسلوك لم تكن توافقه ، وما أن بلغ الشباب المبكر حتى كان قد استقر به المقام في قرطاجنة متخذاً له عشيقاً وشاغلاً منصب استاذ بيان ،. اشتغل عقله النشاط بحب الفلسفة بعد إطلاعه على كتاب "هورطانسيوس" لـ شيشرون . قرأه أوغسطين في الثامنة عشرة من عمره ، وهذا ما دفعه إلى مغامرة ذهنية أنت به إلى المانوية ، ثم إلى مذهب الأكائيين في الشك ، ثم إلى الأفلاطونية الجديدة حينما أسند إليه في ذلك الوقت تقريراً منصب استاذ البيان في ميلانو وانتهت به أخيراً في سن الثانية والثلاثين إلى ما كان يسميه عادة بالمسيحية الكاثوليكية . وعمد في ميلانو في عيد الفصح سنة ٢٨٧ بعد تسعة شهور من تحوله إلى المسيحية . في عام ٢٩١ عين كاهناً ، ثم عين عام ٢٩٥ أسقفاً لمدينة ايونارجيوس (مدينة عنابة على الساحل الجزائري ) ، وسرعان ما أهله عبقرية الفطرية وإخلاصه للغير لواجباته الرعوية الكنسية ليكون الزعيم الفكري للكنيسة الكاثوليكية الأفريقية ، وبعد قضاء ما يربو على الثلاثين عاماً أسقفاً نال أتناعها شهرة غطت أرجاء الإمبراطورية الرومانية توفى أيونا ٢٨ أغسطس ٤٣٠ أي في الوقت الذي كان فيه برايرة الوندال Vandal يحاصرون المدينة . انظر : الموسوعة الفلسفية ، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون مكتبة النهضة بغداد (المترجم)



لساندة المسيحية بتدمير خصومها <sup>(١)</sup> وتميز عهد قسطنطين على نحو خاص بأنه شهد بداية جهود الإمبراطورية في تدمير الوثنية التي كانت هي الديانة الرومانية الرسمية. فعلى مدى القرن الرابع الميلادي تعرضت الوثنية التي تضمنت عبادة كثير من الآلهة عديد من فرمانات الإدانة كان الهدف منها جميعاً القضاء على مكانتها في الإمبراطورية. وقد تم مقاومة هذه المحاولة بضراوة من قبل بعض المؤيدين للوثنية. <sup>(٢)</sup>

وسط هذا السياق، وضع أوغسطين كتابه "مدينة الرب" City of God للدفاع عن الديانة المسيحية ضد اتهام الوثنيين لها بأنها من تُسأل وتُلام عن انحدار الإمبراطورية الرومانية، وخاصة عن استباحة روما نفسها من قبل القوطيين Goths عام ٤١٠ ميلادية <sup>(٣)</sup> وجاء دفاعه عن المسيحية بدفعه أن السبب الفعلي للشقاء الذي مر به الرومان لم يكن في المسيحية، بل في غياب الكابح الأخلاقي عند المواطنين وقيادة الإمبراطورية. "فالشهوة التي اشتعلت في قلوب الرومان كانت أكثر إمارة من ذلك اللهب الذي التهم ديارهم." <sup>(٤)</sup> وذكر أن الآلهة الوثنية لم تفعل شيئاً "لدرء انحدار الأخلاق." <sup>(٥)</sup> وتحدى أوغسطين النقاد الرومان للمسيحية "أن يستشهدوا بالوصايا التي قدمتها الآلهة للشعب الروماني ضد الترف والجشع." <sup>(٦)</sup> وذكر أنه على عكس التعاليم الوثنية، نجد الكتب المسيحية المقدسة زاخرة بتلك التحذيرات الفريدة والأخاذة ضد الجشع وإيثار الذات، تهدر بها رسالات الوحي <sup>(\*)</sup> oracles من بين غيوم السماء لكل من اجتمعوا لسماع كلمات الرب." <sup>(٧)</sup>

وإسهاباً في دعمه لقضيته بأن المسيحية لم تكن السبب في تقويض السلطة الرومانية على العالم، دفع أوغسطين بأنه "لم تكن هناك، مطلقاً، عدالة حقيقية في المجتمع الروماني." <sup>(٨)</sup> وهو لم ينكر أن روما كانت أفضل حالاً عندما كان يحكمها "الرومان القدامى عنها فيما بعد عندما حكمها خلفائهم" <sup>(٩)</sup> علاوة على تقبله بأن

(\*) هاتف أو مبلغ الوحي : وهو شخص عند الإغريق القدماء يلقي إليه الوحي من الآلهة وهو يبلغه للإنسان ،  
تعنى أيضاً: رسالة الوحي . (المترجم) .

الجمهورية الرومانية كانت "كومنولث" *commonwealth* أو شعباً محدداً إلى درجة ما على أهداف مشتركة.<sup>(١٠)</sup> وقد اعتمدت الصفة الأخلاقية للكومنولث؛ حسب أوغسطين؛ على الأهداف التي قبلها الشعب. وقال : "إنه كلما كانت الأهداف المتفق عليها أفضل كان الشعب أو الكومنولث أفضل."<sup>(١١)</sup> إلا أن الأهداف الموحدة لشعب روما لم تتضمن ما يؤكد أنه يجب حكم الناس "بالاستقامة والإيمان" وأن روما، مثلها مثل كثير من المدن الأخرى التي أنكرت هذه الحقيقة، افتقدت القدرة على العدالة الحقيقية. "فلأن الله لا يحكم هناك (في روما) أصبحت السمة العامة لتلك المدينة أنها عارية من العدالة الحقيقية."<sup>(١٢)</sup> فالعدالة الحقيقية "ليست موجودة إلا في ذلك الكومنولث الذي يكون المسيح مؤسسه وحاكمه"<sup>(١٣)</sup>.

وفى قوله إن العالم الروماني كان كومنولث "إلى درجة ما" أوحى أوغسطين لنا بأنه كانت هناك درجة من العدالة في العالم الروماني، إلا أن روما لم تحرز مطلقاً العدالة الحقيقية، ذلك الظرف الذي يتلقى فيه كل فرد ما يستحقه.<sup>(١٤)</sup> وتشير هذه الرؤية للعدالة أنه على الأفراد: كي يحصلوا على ما يستحقونه، أن يعملوا وفقاً للنظام العقلاني، أو "العادل للطبيعة." وعلى نحو خاص، إذا كان لهم أن يتصرفوا بالعدل وينالوا الخلاص، عليهم أن يخضعوا أجسادهم وأرواحهم للرب. وسأل أوغسطين "ألا تظهر العدالة على أنها لا زالت تعمل في مرحلة إتمام مهمتها، وليست في سكونية ما بعد بلوغ الكمال؟"<sup>(١٥)</sup> فبرغم وجود نظام عقلاني للطبيعة فإن سهولة انقياد الفرد frailty نحو الخطيئة ، أو اتباعه لشهوته تحول بينه وبين التصرف بما يمليه عليه نظام الطبيعة. ومن ثم فروما ليست بمفردها التي أسقط في يدها بصدد تحقيق العدالة الحقيقية: فتلك محصلة عامة للبشرية جمعاء.

وترتبط وجهة نظر أوغسطين في هذه المسألة بدعمه للمفهوم الأفلاطوني عن العدالة، التي شعر بأنه لا يمكن إدراكها في عالم الحياة اليومية ، ورغم استعادته لفكرة أفلاطون عن المجتمع العادل، فإن موقفه يشير إلى رفضه للرؤية القائلة بإمكانية تحقق المجتمع المنظم عقلانياً على الأرض. أين إذن يمكن تحقيق العدالة الكاملة؟

بالنسبة لـ "أوغسطين"، وعلى حد ما ذكر هيربرت دين Herbert Deane "لا تتحقق إلا في تلك المدينة التي أسسها وحكمها المسيح، التي يصير فيها الحب المتبادل مبدأً حاكماً بحيث لا تكون هناك حاجة إلى القسر، والعقاب، والقمع. في هذه المدينة وحدها يمكن للناس أن يبلغوا الأهداف النبيلة التي دعا إليها فلاسفة اليونان وروما سلام تام، وانسجام، ووافق كامل، وإدراك حقيقي للذات، وسعادة أبدية<sup>(١٦)</sup> .

ماذا يمكننا أن نأمل من هذا العالم إنن؟ أى نوع من الخير العام تقبض أيدينا عليه؟ حسب أوغسطين لا يمكننا أن نتوقع سوى مجتمع يحقق نظاماً كافياً لضمان السلام.<sup>(١٧)</sup> لماذا؟ أو بمعنى آخر لماذا بدا الأمل الذي راود أفلاطون مستحيلاً عند أوغسطين؟ وما تطبيقات الفضيلة المدنية في الواقعية السياسية عند أوغسطين؟

### ٣ - مشكلة الخطيئة

تمثل سقطة الإنسان التي وقعت في جنات عدن، أساس عجز المجتمع عن تحقيق العدالة. فعندما وقع عصيان آدم وحواء لله، حلت الخطيئة في العالم، وعوقبت البشرية بقية الدهر على هذه الخطيئة. ومن أهم عواقب هذا الحدث أننا فقدنا القدرة على ممارسة حياتنا بما يتفق مع حكم إرادة العقل التي كانت قبل السقوط قادرة على إخضاع الشهوة لمسار أخلاقي. وربما تكون الرغبة الجنسية أهم مثال على هذه الواقعة. فقبل السقوط؛ أوغسطين؛ امتلك آدم وحواء - ووفق ما تصف أن باجلز Anne Pagels السيطرة العقلية على عملية التكاثر، أى أن الأعضاء الجنسية كانت مثل بقية أعضاء الجسم يمكن إخمادها إثنائها عن فاعلية التنازل من خلال فعل قصدي من الإرادة.<sup>(١٨)</sup> ولكننا بعد السقوط أصبحنا فاقدين القدرة على التحكم، وتوجيه غرائزنا الجنسية، وإخضاعها لسلطة أخلاقية تمارسها إرادة العقل.

فقد رأى أوغسطين أنه "لو لم تكن الشهوة" لكان "لأعضائنا التنازلية أن تصبح بمثابة خادمي البشرية المنصاعين لسلطة الإرادة"<sup>(١٩)</sup>. فهناك علة خاصة للشهوة تتمثل

فى السعادة بين الرجال، والنساء ، والحب داخل الأسرة، ويسبب وجود الخطيئة فإن الزواج، على سبيل المثال، لا يمكن أن يوصلنا لسعادة حقيقية، بل على العكس غالباً ما نجده مغموراً بالصراع. ولو لم تكن الخطيئة، لكان الزواج جديراً بسعادة الفريوس وكان سيفضى إلى إنجاب أطفال للحب، ولكن أيضاً مانعاً لظهور أية شهوة أو رغبة تحمل بين جنباتها الخزي<sup>(٢٠)</sup>.

يبدو أن هذا الشرط يتضمن ما يعنى أنه حتى برغم معرفتنا ما يشكل ويصوغ التصرف أو السلوك العقلانى فإن قدراتنا معاقة للأبد عن القيام بما هو صحيح. ولسنا فى حاجة إلى القول بأن هذا الشرط سيولد إحساساً مستمراً لدى البشرية بالإحباط، والتعاسة. والحقيقة، كما تقول "باجلز": إن "الخبرات الأكثر شيوعاً من الإحباط - الهياج الذهنى، والألم الجسدى، والشيخوخة، والمعاناة والموت - تثبت لنا باستمرار عدم قدرتنا على أعمال إرادتنا"<sup>(٢١)</sup>.

أى أمل إذاً يتبقى لنا؟ حسب أوغسطين يمكن أن يحررنا الله من ألم الخطيئة بإسباغ بركته علينا<sup>(٢٢)</sup>، فالسما، والسعادة الأبدية فى انتظار من يُمنحون البركة. إلا أنه على أية حال لن تُمنح للجميع. فلم يقدر الله سوى قليل من الناس ليمنحهم هذه النعمة<sup>(\*)</sup>. وهذه القلة المختارة، كما يشير "دين" Deane مختارين؛ كما يرى أوغسطين، لتلقى نعمة الإيمان، وبالتالي الخلاص، والنجاة من عقاب الخطيئة بدون أى اعتبار لجدارتهم فى المستقبل، أو أعمالهم الخيرة "فأله"، كما رأى أوغسطين، قد أدان الجنس البشرى كله الآن وفى المستقبل، وسيحرمهم من الخلاص نتيجة للسقوط، ولكن لرحمته سينقذ القليل منهم<sup>(٢٣)</sup>.

وإذا نحينا جانباً التضمينات الثيولوجية أو اللاهوتية theological لهذا المذهب، سنجد أن التضمينات الاجتماعية، والسياسية واضحة بما يكفى، فالناس من مفتقدى المعرفة بمصيرهم النهائى سيعيشون محملين بنصيب عظيم من الخوف، والاضطراب الداخلى. وهى الحقيقة التى سيكون لها نتائج حميدة لدى من يريدون إخضاع هؤلاء

(\*) فتقدم التلاميذ وقالوا : "لماذا تكلمهم بأمثال ؟" فأجاب وقال لهم : "لأنه قد أعطى لكم أن تعرفوا أسرار ملكوت السموات ، وأما أولئك فلم يعط . فإن من له ميعطى ويزاد ، أما من ليس له فالذى عنده سيؤخذ منه، العهد الجديد ، متى ، الإصحاح الثالث عشر ، الآيات (١٠ - ١٢) (المترجم) .



الخائفين لحكمهم. كيف يكون ذلك؟ لقد عاش الناس في عالم أوغسطين بقلق وإحباط عظيمين، مرتبطين بعدم اليقين. وعدم اليقين لم يكن فقط بسبب غياب العدالة الحقيقية في المجتمع، بل أيضاً بفعل ما هو حادث من حقيقة أن الفرد ليس لديه معرفة أكيدة بأنه قد منح نعمة الرب أم لا. ويمكن لغياب اليقين أن يصبح معوقاً إلى درجة أن الشخص فاقد الأمل لا يمكنه مطلقاً أن ينال أى قدر من السعادة أو أن يتحرر من هذا الألم الجاثم دائماً، والمتمثل في الشك. والحل الوحيد هو رفض سيطرة هذه الحالة من عدم اليقين على حياة الفرد. ومن ثم فالإيمان بالله هو طريق من طرق تحقيق هذا الهدف، ولكن لكي تستمر فاعلية الإيمان للنهائية يجب أن يكون شاملاً، وبالتالي فإن البحث عن الإيمان يعنى أن الفرد يجب أن يضع نفسه في يد من يملكون أدوات الإيمان وأيضاً من يحفظون نظام المجتمع الذي يعيش المؤمنون فيه آمنين، وفي الحالتين هناك مؤسسات ذات أهمية كبيرة في حياة الناس، في المقام الأول من الأهمية تأتي الكنيسة، وبعدها تكون الدولة.

#### ٤ - المدينتان : مدينة الأرض ، ومدينة السماء

يرى أوغسطين أن هناك مدينتين قامتتا على نوعين مختلفين من الحب "المدينة الأرضية قامت على حب الذات إلى درجة ازدياء الرب ، والمدينة السماوية قامت على حب الرب الذي وصل مداه إلى احتقار الذات." (٢٤) الهدف الرئيسى في المدينة الأرضية يتمثل في تمجيد آمال الإنسان، وفي المدينة السماوية هو العيش من أجل مجد الرب (\*) ونجد لدى الحاكمين في المدينة الأرضية "رغبة في السيطرة" تفصح عن

(\*) تركز الثيولوجية السياسية عند أوغسطين على التمييز بين المدينتين اللتين تقسمان الإنسانية ، وهى لم تكن فكرة جديدة ، فقد وجدت على الأقل كنواة في التراث البوليانى أو البولوسى نسبة إلى بولس الرسول، وعند أورجين. لكن القديس أوغسطين أعطاها بالفعل شكلها وقيمتها الواضحين ، فلم يعد الأمر متمثلاً في مملكة الله التى تخلف الحياة الدنيوية ، إن المدينتين تعيشان جنباً إلى جنب منذ نشأة الزمان ، أحدهما مدينة قايين ، والأخرى مؤسسها ممثلة بالقدس ، وهى الآن أمة المسيحيين الملتزمين بالمثال الربانى ، انظر جان توشار، وآخرون "تاريخ الفكر السياسى" ترجمة د . على مقلد ، الدار العالمية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٢ (الترجم) .

نفسها في حب القوة والسلطان، وفي مدينة السماء يبحث الجميع ويتطلعون إلى الهداية من عند الله الذي يفصح عن قوة الخير والضمير<sup>(٢٥)</sup> ، وسينصب تركيزنا في بقية هذه الجزئية على مدينة الأرض:

بناءً على ما ساد العالم من خطيئة، يصبح السلام، والنظام أفضل ما يمكن لأية دولة أن تتجزه كما أشرنا آنفاً. وهو ما يعنى أنه في الوقت الذي يكون ممكناً فيه تحقيق وفاق وسط المواطنين، وفاق يصنع سلاماً واستقراراً، فلن يكون ممكناً على الإطلاق تحقيق عدالة حقيقية، أى ذلك الوضع الذي يكون كل فرد فيه حاصلاً على ما يستحقه.<sup>(٢٦)</sup> ولا يمكننا أن نجد السلام والعدالة الأبدية سوى في المدينة السماوية.<sup>(٢٧)</sup> فالعدالة الحقيقية، كما ذكرنا تنتظرنا فقط في العالم الآخر.

وإذا كان السلام هو كل ما نستطيع أن نأمل فيه من هذا العالم، فأى نوع من الترتيبات الاجتماعية **social arrangement** يمكن إقرارها لتحقيق السلام؟ نقول أن العلاقات السلمية تبدأ "بالانسجام المنظم" **ordered harmony** وسط أهل المنزل. فالزوجة تطيع زوجها، والأطفال يطيعون آبائهم ، والخدم يطيعون سادتهم. كما يجب على أولى الأمر أن يولوا اهتمامهم لتحقيق الرفاهية لرعاياهم.<sup>(٢٨)</sup> وأخيراً هناك الحاكم الذي يصدر الأوامر للمواطنين. ووسائل الحاكم الرئيسية من أجل حفظ النظام؛ متمثلة في الخوف من العقاب؛ ليست مستخدمة هنا على حد ما يقول Deane "لجعل الناس صالحين أو فضلاء بل فقط لكي يكونوا أقل ضرراً بالنسبة لنويعهم ومواطنيهم."<sup>(٢٩)</sup>

والحقيقة أنه بقدر ضرورة التزام الدولة بالمحافظة على قدرتها على إنزال العقاب، بقدر ما تصبح القضية متلخصة في أن الدولة لإنجاز هذا الهدف عليها أن تعاقب، في كثير من الأحوال، أناساً أبرياء. ومراجعة وصف أوغسطين لحنة المواطنين في ساحة المحكمة ستسهل من توضيح هذه النقطة. فالمسألة أن القضاة بحكم عدم استطاعتهم "النفاذ إلى ضمير المتهمين ممن سينطقون الأحكام عليهم بالإدانة أو البراءة"، غالباً

ما يكونون مجبرين على البحث عن الحقيقة بتعذيب شهود أبرياء فى قضية ليس لهم ناقة فيها ولا جمل<sup>(٢٠)</sup> . إلا أن ضحية المحاكمة لا تقتصر فقط على الشاهد البريء، ففى سبيل الوصول إلى الحقيقة قد يكون من الضرورى بالنسبة للقاضى أن يعذب المتهم أيضاً. هنا أشار أوغسطين إلى أن القاضى فى فعله هذا إنما يتصرف بنية حسنة؛ خاصة أنه قبل كل شىء يبحث عن الحقيقة بحيث يجىء حكمه عادلاً. فهو لا يرغب فى إعدام رجل برىء. ولكن السخرية أنه على أية حال قد ينتهى الحال بالقاضى إلى أن يقتل ضحية بريئة، وذلك أثناء تعذيبه لتحديد موقف المتهم مذنباً كان أو بريئاً. وبالتالي فإنه؛ أى القاضى؛ قد قام بتعذيب رجل برىء ليصل إلى الحقيقة، وقتله فى حين أنه ما زال فى جهل من أمره بخصوص البراءة أو الإدانة<sup>(٢١)</sup> .

ولكن هل سيأخذ الأشخاص الأذكياء المفكرون مكانهم الصحيح، إذا ما افترضنا أن هذا النوع من النتائج سيكون حتمياً دائماً ؟ هنا ذكر أوغسطين أن "الرجل الحكيم" wise man من شأنه أن يأخذ مكانه كقاضٍ، فمن غير الوارد بالنسبة له أن يتهرب من "واجبه"<sup>(٢٢)</sup> ، فرفض المشاركة كقاضٍ فى النظام التشريعى إنما يعلن عن فشل فى مواجهة وتقبل "الوضع البائس للإنسان" الذى يسبب له هذا المأزق فى المقام الأول<sup>(٢٣)</sup> . وفى هذا المقام يجب أن نسلم بارتكاب الناس للجرائم، ونتقبل أيضاً أن إثبات ذلك، سيكون فى غالب الأمر وبنون أدنى شك مسألة صعبة. وأنه فى بعض الأحيان لن نخبرنا الشهود عن الحقيقة، وأحياناً أخرى سيرفض المتهمون الاعتراف حتى بعد تعرضهم للتعذيب. علاوة على أن أصحاب القضية قد لا يستطيعون إثبات تهمهم التى يوجهونها إلى المتهمين. وهنا سيتحتم على القضاة أن يتخذوا قرارهم بالإدانة، أو البراءة حتى فى غياب المعرفة الكاملة التى يحتاجون إليها لإثبات أى من الحالتين. فهذا هو صميم عملهم، وإلتزامه فى وقته فهم يقومون .....ومن خلال هذا الجهل الذى لا يمكنهم تفاديه بخصوص إدانة المتهم أو تبرئة بساحته، وأيضاً بفعل واجبهم كقضاة، وهو ما لا يستطيعون أيضاً تفاديه، ..... نعم يقومون بتعذيب البرىء". وليس هناك من قاضٍ يرغب فى أن يضع نفسه فى هذا الموضع، لأنه لا يوجد من بين القضاة من يريد أن يوقع الضرر بشخص برىء، ولكن ليس هناك من

قاضٍ أيضاً يريد أن يحيد عن حقيقة كون المشاركة في القضاء "ضرورة" تنشأ عن  
بؤس وشقاء البشرية<sup>(٣٤)</sup> .

إن مناقشة أوغسطين للنظام القانوني تشير إلى أن المشاركة في هذا النظام بدور  
القاضي يمثل واجباً شاقاً لحفظ النظام، وأنه بدون المؤسسات الموجودة لتوزيع العقاب  
على الناس، ستعم الفوضى وتسود. ووجود دولة تنشر الرعب في قلوب الناس هو  
ما يخفض من تلك الفوضى، فهل هناك ما يبيث الرعب أكثر من الفكر الخاص بنظام  
يستخدم أساليب غير عقلانية (التعذيب) لتحقيق نتائج عقلانية (دليل البراءة)؟ فإذا  
ما تعرض الأبرياء للتعذيب فقد لا يقوم الآخرون ممن هم في طريقهم لارتكاب الجريمة  
بهذا العمل حال تيقنهم من أنهم سيقبض عليهم، ويأخذون ثوبهم في التعذيب. وبناءً  
على هذا جاء هذا النظام القانوني الذي ناقشته أوغسطين كشكل مضاد لنظامنا. فبينما  
نعكف نحن على دراسة الحالة لحماية حقوق المتهمين بما يسمح بإطلاق سراح كثير  
من المذنبين دون عقاب فإن النظام القانوني في عهد أوغسطين يذهب إلى الطرف  
النقيض مظهراً الاستعداد لمعاقبة البريء مثله مثل المذنب. وفي عالم يكون معظم الناس  
فيه محكومين بالخطيئة سيتم تطبيق العقاب الشديد دون تمييز بين المذنب والبريء،  
فالعقاب هنا هو الوسيلة الوحيدة لحفظ النظام.

## ٥- الدلالات الضمنية لرؤية أوغسطين على الفضيلة المدنية والمجتمع المدني

يبين تصوير أوغسطين لمدينة الأرض أن الفضيلة المدنية بالنسبة له ليست لها  
نفس الدلالة التي كانت بالنسبة لأفلاطون. فهي كما رأينا لدى الأخير، تشير إلى  
عادات، مثل احترام القانون، من شأنها أن توجه الناس نحو تدعيم الصالح العام، هذه  
العادات تمثل أساس تمكين الأفراد من أن يطوروا داخلهم التسوية، والتنظيم الصحيح  
للأقسام المختلفة للنفس؛ بحيث يكون الشخص ككل قانراً على الإسهام في حاجات  
المجتمع. وهنا تشير الفضيلة المدنية إلى أساس لإتقان عملية تسوية وتنظيم نفوسنا عن  
طريق موائمة حياتنا بالنظام العقلي لحياة عادلة. وفي هذا السياق يحكم العقل  
الشهوة، ويخضعها لمطالب الحياة العقلية.



لكن أوغسطين رفض هذه الرؤية كاملة، حيث رأى أنه حتى الشخص الملتزم بجعل العقل العنصر المتحكم في الشهوة سيخفق في تحقيق حياة فاضلة، وأساس رؤيته هنا أن القدرة العقلية التي لا تكون مكرسة لخدمة الرب هي قدرة لا يمكنها مطلقاً تحرير الناس من الرذيلة.<sup>(٢٥)</sup> علاوة على ذلك فحتى عندما يكون لدى الناس إيماناً بالله فإن السلام الذي يجلبه هذا الإيمان لن يضمن لنا سوى "تعزيتنا على شقائنا نون منحنا بهجة السعادة."<sup>(٢٦)</sup> وفي هذا الوضع، لا يسع الناس إلا أن يأملوا، من وراء تتبع فضائلهم في تلقى المغفرة على خطاياهم نون الكمال، مثلما كان يأمل أفلاطون. ففي المدينة السفلى، يبقى الحال دائماً أن القضية؛ حتى بالنسبة للمؤمن؛ لن تكون في مدى ما يتكبده الناس من مشقة وسعى في إخضاع الخطيئة، والشهوة لحكم العقل، فالخطيئة ستعاود الظهور وتفسد أفضل ما بذلوه من جهود. فنحن لا يمكننا مطلقاً الوصول إلى السلام الكامل «لأن الحياة المكرسة لحكم العقل، حتى بالنسبة للمسيحي» دائماً ما تقع في شرك الضعف الذي يسمح للخطيئة باعتلاء الموقف. وإنما السعادة الحقيقية والعدالة الحقة تنتظران الدخول للكون السماء بعد عبورنا هذه الحياة. "فالسلام النهائي،" أي الحياة التي "ييراً" الناس فيها أو يشفون نهائياً من الخطيئة بحيث يمكنهم أن يعيشوا، مثلما طمح أفلاطون بما يتوافق مع حكم عقلهم، هذه الحياة تنتظرنا في الحياة القادمة عندما نكون قد حققنا "الخلود" <sup>(٢٧)</sup> .

لكننا لا يجب أن نقول هذا الموقف بحيث نستبعد توقع وجود حكام صالحين. فهؤلاء الأخيرين لا ينفعون فقط من يخضعون لحكمهم عن طريق توفير قدر من العدالة، بل ينفعون أنفسهم أيضاً لأنهم، على خلاف الأشرار، لا يدمرون نفوسهم souls<sup>(٢٨)</sup> فهناك، كما رأينا عند أفلاطون، أمل في أن يحكم الخير. ولكن من منطلق موقف أوغسطين الخاص بالطبيعة الفاسدة للإنسان، من الوارد أن يكون هناك قلة من الأشخاص يمكنهم جعل العدالة بمثابة الهدف الرئيسي لحياتهم. في هذه الحالة، تمثل العدالة الحقيقية – حيث يتلقى كل فرد ما يستحقه في مجتمع ينظمه العقل – قيمة تبو

بالنسبة لأوغسطين بعيدة عن متناول معظم الدول. (\*) وهي محصلة مؤسفة للغاية لأنه مع غياب العدالة لن تكون الدولة سوى مجرد تنظيم إجرامى، فنراه يقول:

هب أنك انتزعت العدالة، فهل تغزو الممالك إلا عصابات من المجرمين على نطاق واسع؟ وهل عصابات المجرمين سوى ممالك مصغرة؟ فالعصابة ما هي إلا مجموعة من الرجال تحت إمرة قائد مرتبطين بعهد توزع بمقتضاه الغنائم وفق عرف متفق عليه. (٣٩).

Remove justice, and what are kingdoms but gangs of criminals on a large scale? What are the criminals gangs but petty kingdoms? A gang is a group of men under the command of a leader, bound by a compact of association, in which the plunder is divided according to an agreed convention".

ولكن حتى فى غياب العدالة الحقيقية فإن المدينة الأرضية، بحفظها للسلام، يمكنها على الأقل أن تتفادى هذه الفوضى الموصوفة توأ، وهي إمكانية كان لها أهمية بالغة بالنسبة للمسيحيين الذين عاشوا فى زمن أوغسطين وسط ثقافات، وعادات لم يكن لديها فى الغالب بالاً أو تقديراً لشأن تعاليم المسيح. فالمسيحي فى وضع كهذا

(\*) عندما يفحص أوغسطين مدينة الأرض بصفتها مدينة مدنية ، أى تحت مظهرها السياسى ، فإنه يراها ويعرفها بكل بساطة كما يفعل شيشرون : إن الشعب هو تعددية يجمعها قبولها بنفس التشريع واشتراكها فى نفس المصالح . ومجمل القول إنه يقدم لنا هنا دستوراً طبيعياً للشعب والدولة التى ليس لها ، لأول وهلة ، أية علاقة ضرورية مع الله . ولكن ، (وهنا أول غموض فى الفكر الأوغسطينى . غموض ربما كان من مستلزمات ومن دخائل مجموع الفكر المسيحى ) ، بحسب المضمون الذى يعطيه لكلمة تشريع أو حق ، يستطيع أوغسطين أيضاً أن ينكر وجود دولة حقيقية أصيلة على الأرض ، أو أن يعزو هذا الاسم إلى كل المجتمعات ، وبالفعل ، إنه ، وهو يريد إنكار عظمة الإمبراطورية الرومانية ، يبين أن العدالة الحققة ، عدالة الله ، لم تكن مطلقاً بصورة قانونية ، ولكن لاجبة هنا لهذه الحدة الجدلية الإستثنائية ، إذ فى أغلب الأحيان يقبل أوغسطين تحت اسم الدولة كل مجتمع مؤلف من أناس عاقلين ، وهنا التعريف الواسع نوعاً ما ، الذى يشمل كل الأمم التى وجدت منذ المصريين حتى اليونانيين ، لم يتجاوز أرسطو . ونرى من خلال هذه النظرة المزدوجة ، أن أوغسطين استطاع أن يبين أنه من حيث المبدأ ، لا توجد مدينة أرضية كاملة ، لأن كل مدينة أرضية تتفق بدقة مع التعريف تحتوى على كل خصائص مدينة الله ، وإن كان أوغسطين يفترض عملياً أن كل مجتمع منظم ، وفقاً لقانون وضعى ، هو دولة سياسية . انظر ، جان توشار ، ص ص ١٠١ - ١٠٢ (الترجم) .

غالباً ما يكون مثل "المُقدَّس pilgrim" في بلاد غريبة.<sup>(٤٠)</sup> والمدينة الأرضية، رغم عدم قيامها على حب الله، يمكنها أن تصون وتحمي السلام، وإذا ما تم ذلك فإنها تتيح لثقافات مختلفة أن تتعايش معاً في شكل لا يتداخل مع مقدرة المسيحيين على ممارسة ديانتهم. والمسيحيون، كأبناء في مدينة السماء وأثناء مكوثهم القصير sojourn بالأرض، لا يسعون إلا أن يهتموا كل الاهتمام بالعمل من أجل التعايش السلمي مع الثقافات الغريبة عنهم ؛ لأن هذا السلام هو ما يجعل المسيحية قادرة على أن تواصل استمرارها، وأن تُكرِّز بأن السلام الحقيقي "أى ذلك التمتع الكامل، والحقيقى، والمنظم برفقة الرب"، يبقى هناك فى انتظار المؤمن. ومن ثم فإن المسيحيين مرتبطون "برحلة مقدسة" تفصح عن إيمان عميق برسالة الرب القائلة : إن السلام والعدالة الكاملة "لخلق عقلانى" وحياة أبدية يمكن أن تسود، بل ستسود للأبد.<sup>(٤١)</sup> .

وهنا ترمز الفضيلة المدنية للمسيحية إلى قدرة الناس على الاستمرار فى إيمانهم، بمستقبل سعيد وممكن، فى زمن يتميز بوجود صراع بين المرء والخطيئة، وأيضاً بوجود صراع اجتماعى. والرحلة المقدسة إلى العالم الأفضل هى مجرد خبرة لشخص يجب أن يمضى فى تجارب عظيمة تختبر إيمانه. بالإضافة إلى ذلك تشير الفضيلة المدنية إلى أنه أثناء التقديس إلى العالم الأفضل، سيعمل الأفراد على حفظ السلام والنظام. وبالطبع ليس هذا النظام بالعدالة الحقيقية التى لا يمكن بلوغها إلا فى العالم الآخر، ولكن ما دام هناك سلام فهناك مقاومة للخطيئة، وبالتالي يظل هناك أمل فى أن تبقى المسيحية قوة قوية فى العالم.

ولكن يبدو أن عالم أوغسطين ليس من شأنه أن يتسع لتجربة المجتمع المدنى بالصورة الواردة فى الفصل الأول. فالمؤمنون، عنده، يعيشون فى خوف من الخطيئة، ولذلك فمن الوارد أن يكونوا فى حالة خوف من حريتهم، فهم فى الحقيقة يميلون إلى رؤية حريتهم بوصفها إفصاحاً عن الخطيئة. ومن غير الوارد إذن أن يظهر فى المجتمع الذى صورهُ أوغسطين حيز مستقل من التكوينات الجماعية، يعمل كمصد للسلطة فى سياق من بيئة أخلاقية أوسع ملتزمة بالفضائل المدنية التى كانت أساساً لتأمين الحقوق لجميع الأفراد. فلكى يبرز هذا الوضع، يجب على الأفراد أن يتحرروا

من الرعب الذى وضعه أوغسطين فى مدينة الأرض، ويبدو أن الأكويينى قد تحرك صوب هذا الاتجاه. فدعونا نرى(\*) .

## ٦- القديس توما الأكويينى (\*\*): إحياء العدالة

رأينا أن الإيمان وليس العقل، عند أوغسطين، هو ما يمثل الصورة الأفضل لإمكاناتنا. أما بالنسبة للإكويينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) فيعود العقل للظهور كمصدر مهم لفهم طبيعة العالم. لماذا؟ لأنه فى زمن الأكويينى أُعيد اكتشاف أرسطو، وأشاعت كتاباته حالة من الجدل، والنقاش وسط الفلاسفة وعلماء اللاهوت (٤٢) وقد عارضت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أرسطو فى بادئ الأمر، وقاطعت أعماله فى جامعة باريس، ولكنها فيما بعد قبلت بهؤلاء الذين حاولوا؛ مثل الأكويينى؛ التوفيق بين المسيحية وأرسطو(\*\*\*)..

( \* ) يبدو هنا أن الكاتب قد حسم مداخلته مع القديس أوغسطين سريعاً لأن هذا الأخير قد قطع كل بادرة أمل فى تحقيق مجتمع يرضى البشرية على الأرض ، وأرجأ كل أمل فى هذا السياق إلى العالم الموعود فى المدينة السماوية ، وهو ما يتسق مع فلسفته العامة .. لا سيما موقفه من المعرفة التى هى حقيقة واحدة ، وهى إلهية (بل هى فى الواقع الله عينه) والوصول إليها بسعادة beatitudo. وهذا برغم ما قطعه أوغسطين فى حياته من مواقف فلسفية ومنهجية مختلفة ؛ بدءاً من تعويله على الحكمة التى تهيننا معرفة الحقيقة حيث كانت من أوائل المشكلات الفلسفية التى شغلت أوغسطين هى كيف يمكن لإنسان أن ينتقل من كونه غير حكيم إلى أن يكون حكيماً ، وقد انتقلت إلى أوغسطين هذه المشكلة عن الأكاديميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمة هو أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً ، وقد استعان بها فى كتابه "فى فائدة الاعتقاد" وقد خلاص نفسه بالجدل من طريق الشك المسدود مستعيناً فى ذلك بما يسمى بالكوجيتو الأوغسطينى ، وهو : "إذا كنت مخطئاً فأننا موجود " si fallor . لكن منهجه الحقيقى كان أبعد المناهج عن المنهج الديكارتي الذى يمكن لنا أن نسميه بمنهج sum الإيمان المنظم ، فلقد كان من بين نصوصه المحببة ذلك النص الذى يقول : "لا سبيل إلى الفهم بغير الإيمان أشعيا، الإصحاح ٩،٧ الآية ٢٠ . فقد كان بطبعه مستعيناً بالنصوص ، وكان كلما تقدم به العمر زاد اضطباع تفكيره وتعبيره بطابع الكتاب المقدس ( المترجم ) .

( \*\* ) ولد فى روكاسيكا بالقرب من أكونيو ، على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة . ( المترجم ) .

(\*\*\*) لم يكن ما سُمى بتعميد أرسطو مجرد توفيق سطحي بينه وبين المسيحية ؛ فقد أراد الإكويينى أن يصل بالحجج الفلسفية إلى أعماق مستوياتها ، لا أن يكس من المواد ما يمكن تطويعه تطويعاً يندرج به فى الإطار اللاهوتى كما كان قائماً فقد دفع التفرقة بين الإمكان والفعل حتى نفذ بها إلى الحقيقة ذاتها ، وعلى يديه تحولت المشكلة القديمة المرتبطة "بالواحد والكثير" إلى مشكلة خلق الكائن الباطن لجميع الكائنات الظاهرة ، ويرهن على أن العناية الإلهية فى شمولها وتخصصها تترتب على المعرفة والمحببة فى أقصى مراتبهما . وقد دافع عن الخلود نون أن يتخلص من المبدأ الذى يقرر أن الروح مستجدة بطبيعتها ؛ فإذا كان قد استعار من أرسطو ، فقد حصل أرباحاً قيمة . انظر: الموسوعة الفلسفية ، مرجع سبق ذكره ، ( المترجم ) .



وفى هذه التركيبية الجديدة أصبح العقل والإيمان شريكين متلازمين فى فهم البناء العادل أو العقلانى للمجتمع، مجتمع يساهم فيه كل فرد فى سبيل الصالح العام .

وقد تقبل الأكوينى رؤية أرسطو بوجود نظام عقلانى فى المجتمع. فالفلاح يساهم بتقديم الغذاء، ورجال الدين يوفرون الفرص لتحقيق الوعى الروحانى ، والحكام يقومون بما يلزم من قيادة. وقد تجسد فى هذه الرؤية مفهوم أن الله يرسى الدعائم، والأساس لنظام عقلانى، وأن الحاكم يجب أن يساهم فى حفظ النظام العقلانى للمجتمع، ويساعد من ثم على تدعيم الصالح العام.<sup>(٤٢)</sup> ولقد اعتنق الأكوينى، بخلاف أوغسطين، مفهوماً للمسيحية يتميز بانفتاحه أمام الرؤية القائلة بإمكانية تحقيق المجتمع العادل، أو المنظم عقلانياً. وبإتخاذه هذا الموقف انفرجت وجهة نظره فى المجتمع عن أملٍ فى تحقق الوحدة العقلانية المؤسسة للمجتمع، وأيضاً التضامن الاجتماعى الذى ذكره أرسطو. إلا أنه؛ وعلى عكس أرسطو؛ اعتقد أن الشئ الرئيسى فى هذه المحاولة هو القبول بأن الله هو مصدر القوانين التى تضع الأساس لكل من المجتمع، والسلطة التى يمتلكها الحكام على المجتمع.

وعلىنا أن نلاحظ، وقبل المضى فى تفنيد وجهة نظر الإكوينى للقانون، أن إلزامه باستنساخ مقاربة أرسطو فى المجتمع السياسى فى العصور الوسطى، قد أعطى تبريراً لاستمرارية المجتمعات المسيحية القروسطية. مجتمعات القرون الوسطى التى تألفت من وحدات أصغر من تلك المجتمعات المعروفة فى الإمبراطورية الرومانية، وأصغر أيضاً من المجتمعات التى ستحل فى العصور الحديثة. فقد كانت هذه الوحدات الصغيرة تتمركز حول الملك الذى كان، بصفته المالك الوحيد للأراضى، يسبغ على باروناته barons (\*) حقوقهم فى الأرض مقابل

(\*) نبيل بدرجة بارون وهو لقب شرف من الألقاب الدنيا فى المرتبة . (المترجم) .

خدمتهم له، وكان لدى البارونات بدورهم أقتان الأرض الذين تكبدوا عناء النظام بأكمله. فقد قام عبيد الأرض أو الفلاحون بالعمل فى الأرض مقابل قوتهم ومأوى يعيشون فيه.<sup>(٤٤)</sup> أما الريع الذى كان يأتى من المستأجرين، والبارونات، والعبيد أيضاً فكان يستخدم فى إقامة الجيش، وحفظ النظام داخل المملكة. فى هذه المجتمعات كان الملوك مدينين لطاعة البارونات، والعبيد، وكان الملك مضطراً إلى إيلاء البارونات، والعبيد بالحماية، وتدعيم تلك العادات المحلية التى تحدد حقوقهم وامتيازاتهم<sup>(٤٥)</sup> .

إنّ يبدو من الواضح وجود فروق واسعة فى المكانة بين الملك، ومن يعملون من أجله. فهل يعنى هذا أن هذه المجتمعات افترقت للقيم العامة *common values*؟ كلا البتة، فالمجتمعات الإقطاعية كانت مسيحية، علاوة على أنها اعتقدت بوجود سلطتين، إحداهما دنيوية لحفظ النظام الاجتماعى، والأخرى روحانية لتعليم دروس الإيمان. ولم يكن لأى من هاتين السلطتين أن تتدخل فى عمل الأخرى، بل كانت كل منهما تدعم الأخرى فيما يتوافق مع قوانين الرب، والعقل<sup>(٤٦)</sup>.

وقد أيد الأكويينى بدوره أيضاً هذه المعايير العامة، وسعى إلى تقويتها وتقوية المجتمع القروسطى الذى كان يجسدها. وفى سبيله لهذا دفع بأن الوحدة السياسية *political unit* إنما تتمثل فى مجتمع يتيح تحقق الجهود المتعاونة التى تساهم فى الصالح العام وتحقيق الوحدة الأخلاقية *moral unity* للمجتمع تماماً مثلما أدلى أرسطو بدلوه فى هذا الشأن. ولإنجاح ذلك المسعى كان من الأهمية الرئيسية وجود قانون مدنى، يبقى إرساؤه الفعلى مسألة من شأن الرب. فلم يكن أساس المجتمع مجرد قوانين عقلية، وقيم أخلاقية مشتركة تجسدها تلك القوانين؛ مثلما برهن أرسطو؛ بل أيضاً إدراك أن الله، مثلما جاء فى تعاليم الكنيسة، هو أساس هذا القانون. فبدون احترام الكنيسة التى تعلم حقيقة الرب لم يكن للروح الاجتماعية بين الناس أن تقوم لها قائمة على الأرض.

وفى اتخاذ هذا الموقف يجب أن نرى كلاً من عالم الملك وعالم الكنيسة مكملين لبعضهما البعض، والناس يتدعيمهم للقانون وإنجاز ما تقتضيه الفضيلة المدينة لا يعملون كمواطنين صالحين فحسب بل كمسيحيين صالحين أيضاً. وهذه التركيبة هي أساس استمرارية المجتمع حتى فى ذلك المجتمع الذى توجد به فروق واسعة فى الامتيازات والألقاب.

ولنتقل الآن إلى وجهة نظر الأكويينى فى القانون.

## ٧ - القانون الطبيعى عند الإكويينى

أفاد الأكويينى بوجود أربعة أشكال من القانون، يمثل كل شكل بعداً مختلفاً للعقل، ثم إن أشكال العقل هذه تندمج، وتتكامل تحت الخطة السماوية للرب. وهذه الاشكال الأربعة للقانون ، هي : القانون الأبدى، والطبيعى، والسماوى، والإنسانى. يشير القانون الأبدى *Eternal law* إلى علاقات ثابتة سرمدية خلقها الله بين جميع الأشياء فى الكون.<sup>(٤٧)</sup> ويمكن للبشر فى تعاملاتهم اليومية أن يسترشدوا "بنصيب" *share* من القانون الأبدى. وهو ما يعنى وجود بُعد للقانون الأبدى له تطبيقاته الخاصة فى تنظيم العلاقات بين الناس فى المجتمع. أما القانون الطبيعى *Natural law* الذى يُعرف من خلال العقل، فهو معنى بتحديد معايير الخير والشر، والعدل والظلم التى يجب أن يعمل بمقتضاها جميع أفراد المجتمع<sup>(٤٨)</sup> . هذا فى حين ينشأ القانون الإلهى *Divine law* من الوحي وليس من العقل، ومضمون هذا الوحي هو الأخلاق الواردة فى الكتاب المقدس *Scripture*<sup>(٤٩)</sup> . وتتنبثق أهميته من حقيقة مؤداها أن القانون الطبيعى، فى وضعه لمعايير الخير والشر، لا يوضح فى حد ذاته الغاية الحقيقية التى يوجه الله الناس نحوها. فيأتى القانون السماوى، فى المقابل، ليوضح أن الغاية الحقيقية للحياة هي "السعادة الأبدية" ، ويشير أيضاً أنه لتحقيق هذه الغاية يجدر بنا ألا نعمل فقط كما يقتضى القانون الطبيعى ، بل أيضاً بما يتوافق مع القواعد السماوية التى أمر بها الرب<sup>(٥٠)</sup> .

علاوة على ذلك، تمثل وجهة نظر الإكويني للقانون السماوى أهمية كبيرة فى تحقيق ما رمى إليه أرسطو من نظام جماعى communal. فالاجتماعية، كما رأينا عند أرسطو، تعتمد على إمكانية إيجاد أشكال الصداقة التى يتحقق فى ظلها فهم أساسى بين الأفراد لما يشكل القيم الأخلاقية المشتركة التى تعد مصيرية لصالح الجميع. هذه القيم تمكن الناس من صياغة آراء مشتركة بشأن ما هو أفضل للمجتمع فيما يخص الطريقة التى يجب أن يسلكها الناس فى حياتهم. وبدون وجود مفهوم للقيم الأخلاقية المشتركة، التى ترسى أساس المجتمع، قد يكون هناك كثير من الرؤى المتناقضة بخصوص ما يشكل السلوك السليم، وأمام هذا الوضع قد يكون من المستحيل توضيح القوانين التى يجب على الجميع تدعيمها. فيرى الأكويني أن « الأشخاص المختلفين إنما يشكلون أحكام مختلفة على تصرفات الإنسان. ومن منطلق هذه الحقيقة تنتج القوانين المختلفة، والمتعارضة»<sup>(٥١)</sup>. ومحصلة هذا أن يجد المجتمع نفسه ممزقاً بفعل الصراع، وبالتالي سيكون هذا الوضع مناقضاً لحفظ المجتمع.

ولتجنب وقوع هذا الوضع، وضمان أن القوانين العامة قد وضعت لما يرتضيه الناس جميعاً ويجتمعون عليه، يلزم بنا تناول الأمور، بما فيها حكم الإنسان، من وجهة نظر الفهم المشترك للأخلاق التى وجدت فى كلمات الرب. ومن ثم سنكون قادرين على "أن نعرف، وبدون أدنى شك، ما يجب إتيانه وما يجب اجتنابه."<sup>(٥٢)</sup> ولأن القوانين الممنوحة من عند الرب "لا يمكنها أن تضل" cannot err، فمن المؤكد أن الغموض المرتبط بالفروق فى الحكم سوف يتقشع تماماً. ويتجاوز هذه الفروق، ويوضع المعايير المشتركة للسلوك التى يتقاسمها الجميع يصبح الأفراد قادرين، مثلما كان الحال عند أرسطو، على حفظ أساس الأواصر الفعالة للاجتماعية.

وأخيراً، يشير القانون السماوى إلى أنه عندما يتصرف الناس بطهارة واستقامة، فهم لا يفعلون ذلك لوجود قوة خارجية، بل لوجود نوافع حقيقية، واختيار صحيح. فوجود القوانين الإنسانية نفسها ان يكون كافياً لتنظيم السلوك الفاضل، وعلى الأفراد؛ ومن وازع إرادتهم؛ أن يمنعوا وجود الشر. فلئلك الذين يتخنون القانون السماوى



أساساً مبدئياً لحياتهم سيعملون في مواجهة الشر ليس من خلال القوة الخارجية، ولكن بمحض اختيارهم، وبما يتفق مع مقتضيات القانون الطبيعي. ويعد هذا عنصراً مهماً في حجة الأكويينى؛ فإذا كنا سنتكئ على قوانين بشرية خارجية كقوة منذرة، وأساس للتوافق مع مبادئ القانون الطبيعي، إذن فباسم القضاء على كثير من الشرور سيصبح القانون منتشرراً فى كل شىء إلى أن ينتهى به الحال إلى تهديد أشياء كثيرة صالحة، وإعاقة "تقدم الصالح العام". ولكن الصالح العام، كما قال الأكويينى، مهم "للتفاعل الإنسانى" (٥٣). وهنا يتطلب تأسيس الاجتماعية، كما عند أرسطو، وجود قيم أخلاقية مشتركة. وفى هذه الحالة لا تقتصر القيم الأخلاقية المشتركة، بالنسبة للأكويينى، على القانون الطبيعي بل تمتد لتتضمن أيضاً القانون السماوى أو ذلك القانون الذى مُنح مباشرة من الرب فى الكتاب المقدس. وهذه القيم الأخلاقية المشتركة تشكل مجتمعة أساس الروابط الفعالة للاجتماعية.

أما القانون الإنسانى Human law فهو يجسد مبادئ السلوك الصحيح، أو القانون الطبيعى فى صورة قواعد تحكم الحياة اليومية. فالحقيقة أن الأكويينى قد أفاد بأن "كل قانون إنسانى يحتوى على الكثير والكثير جداً من القانون الطبيعى كما لو كان ناشئاً عنه". (٥٤) ونظراً لأن القانون الطبيعى يمدنا بالأسس المبدئية لقانون الإنسان فيحسن بنا مناقشة القانون الطبيعى بشىء من التفصيل.

**المبدأ الرئيسى أو الأساسى للقانون الطبيعى هو أن:**

**"الخير هو ما تسعى وراءه جميع الأشياء"، ومن ثم فالخير هو ما يجب أن يؤتى ويتبع، والشر هو ما يجب أن يُجتنب" (٥٥).**

**"Good is that which all things seek after." Hence, "good is to be done and ensued, and evil is to be avoided."**

وكل مفاهيم أو تصورات القانون الطبيعى تتفرع بعد ذلك عن هذا المبدأ. فما هى الأشياء الخيرة التى يجب أن نقطعها، وأيضاً وللأهمية كيف تميز بين الخير، والشر؟

يرى الأكويينى أن هناك نزعات طبيعية يفسرها عقلنا على أنها من الخير، وفى تتبع هذه النزعات فنحن نفعل ما هو مباح أخلاقياً، وفى المقابل من ذلك علينا أن نتجنب تتبع الغايات التى تتناقض مع نزعاتنا الطبيعية لأن هذه الغايات من الشر.

إذن ما الأشياء الصالحة التى لدينا ميول طبيعية للقيام بها؟

أولاً: يريد كل منا أن يحفظ حياته، ويفضل هذا الميل، "أياً كانت الوسيلة لحفظ حياة الإنسان وإزالة العقبات، فهذا مما ينتمى للقانون الطبيعى".

ثانياً: هناك نزوع لعمل تلك الأشياء التى تضعها الطبيعة فى كل الكائنات الحية بما فيها الإنسان، خاصة أننا لدينا ميل نحو الانخراط فى الاتصال الجنىسى، وتعليم الصغار، وما إلى ذلك. وهذه الأنشطة تقع أيضاً تحت القانون الطبيعى.

ثالثاً يوجد لدى البشر ميل طبيعى لتتبع طبيعتهم كأشخاص عقلانيين، وهذا الميل إنما يحضنا على "معرفة الحقيقة بشأن الرب، وكيفية العيش فى المجتمع". وكل ما يتعلق بهذا الميل يندرج تحت القانون الطبيعى، وهو ما يشمل الالتزام "بتجنب الجهل، وتحاشى الإساءة إلى من يعيش المرء وسطهم، وغيرها من أشياء تتعلق بهذا الميل" (٥٦).

وبناءً على ما تقدم فإننى، متبعاً الأكويينى، سأشير إلى المبدأ الأساسى للقانون الطبيعى المتمثل فى السعى الدائم لعمل الخير و ما ينبثق عنه من وصايا وتعاليم، من قبيل ما ذكرنا، "بالمبادئ العامة للقانون الطبيعى" التى تستخدم كإرشادات عند تحديد أسس السلوك. وهنا يجدر بالناس البحث عن التطبيق الصحيح لهذه المبادئ، وأيضاً للمعايير المنبثقة عنها مما أشار إليه الإكويينى بالمبادئ الثانوية - secondary principles. ولكن متى تظهر الخلافات بصدد كيفية تفسير المبادئ العامة للقانون الطبيعى؟ وما الطريقة الأمثل لحلها؟ اعتقد الإكويينى أنه "بالتأكيد على المعايير الكاملة أو المنبثقة، والتى تعد كما لو كانت محصلات لتلك المبادئ العامة (للقانون الطبيعى) فهى تكون بسارية المفعول وكذلك معترف بها، وفى معظم الحالات، من قبل الجميع" (٥٧)، ولأنه

حرى بالناس تناول هذه القضايا من منظور القانون السماوى فلن يكون من الصعوبة إيجاد تطبيقات مقبولة، وسارية المفعول لهذه المبادئ العامة للقانون الطبيعى. ومرة أخرى، تتراعى لنا حالة التطابق بين الفيلسوفين، فكما هو الحال عند أرسطو فى أن وجود قيم أخلاقية مشتركة فى المجتمع يعد أساساً لإرساء الوفاق وسط المواطنين بصدد قضايا مهمة، كذلك الحال عند الأكويني فيما يخص تقديم تفسيرات للمبادئ العامة للقانون الطبيعى. والعائق الوحيد أمام تحقيق مبادئ ثانوية مقبولة إنما يظهر فى تلك الأوقات التى يتعرض فيها تفكير الناس للتشويش بفعل العاطفة (٥٨).

ولكن إلى أى مدى يعد مذهب القانون الطبيعى للإكويني مفيداً؟ الذين يدفعون بأن القانون الطبيعى ليس مساعداً بشكل كبير، قد يشيرون إلى أن مبادئ القانون الطبيعى غالباً ما تكون من الغموض ما يجعلها غير ماثلة لتقديم ولو توجيه طفيف إلينا فى سعيينا لتحديد الطريقة الأفضل لسلوكنا. ولنأخذ، على سبيل المثال، أحد تلك المبادئ التى تتطلب منا أن نفعل الخير ونجتنب الشر عن طريق حفظ حياة الإنسان وإزالة ما يضر بها. ما الذى يمكن أن يشير به هذا المبدأ فيما يخص تحديد موقفنا من قضية الإجهاض؟ سنرى أن الإجابة على هذا السؤال تعتمد بشكل كبير على عوامل أخرى غير المبدأ نفسه، فعلى كل حال من الوارد أن يستخدم كلا الفريقين، من معارضى ومؤيدى الإجهاض، هذا المبدأ لتبرير موقفيهما، غير أنه فى نهاية الأمر سيقوم قرار كل طرف على اعتبارات أخرى، من قبيل رؤية الشخص الخاصة، أهمية الجنين، وغيرها من أمور مؤثرة. ومن ثم يمكننا أن نستخدم هذه الحالة فى أن نزعم بأن مبادئ القانون الطبيعى ليست بهاديات مفيدة على نحو فعلى فى حل المأزق الأخلاقية الرئيسية كما هو الحال مع الإجهاض.

من ناحية أخرى، قد يدفع بعض المؤيدين للقانون الطبيعى بأن المبادئ الحقيقية للقانون الطبيعى تمدنا بطريقة واضحة، ومحددة جداً للمسار الأخلاقى الذى علينا أن نأخذ به فى قضايا رئيسية مختلفة. فإذا فشل القانون الطبيعى فى هذه الناحية فلن يكون الخطأ خطأه، بل سيكون الخطأ فى المنتظر الذى أخفق فى تأليف القانون

الطبيعى بطريقة تجعله مفيداً. والحقيقة أن مؤيدى القانون الطبيعى يمكنهم أن يدفعوا بأن تقدماً كبيراً قد تم فى العالم الحديث لرسم مبادئ تُقر بطرق غير غامضة ولا ملتبسة، مسار السلوك السليم. على سبيل المثال : إن المبدأ المعاصر الذى يقضى باحترام الأفراد لحقوق الآخرين، يعد واضحاً جداً فيما يتعلق بأنواع التصرفات التى تلزم عن هذا المبدأ. ومن منطلق هذا المبدأ نكون على بينة من أمرنا فى ضرورة إلغاء جميع أنواع العبودية وأيضاً إزالة جميع ما فى مجتمعنا من عقبات تقف فى طريق الحقوق المتساوية، والفرص العادلة للجميع، بغض النظر عن العرق، أو النوع، أو التفضيلات الجنسية، أو غيرها. فى هذه الحالة، يعد القانون الطبيعى مُعيناً عظيم الشأن، ليس فى تحقيق مجتمع عادل فحسب، بل أيضاً لتحقيق مجتمع يجد فى موازنة السعى إلى الحرية مع ضرورة تأمين الحاجات الأساسية للناس.

## ٨ - القانون الإنسانى، والفضيلة المدنية

أمام هذين الموقفين المتنافسين بصدد القانون الطبيعى، قد يحلو للبعض أن يسأل: أى الموقفين يوافق الأكويينى؟ من الواضح أنه أمل فى أن يمثل القانون الطبيعى الإطار الأخلاقى الدقيق لأعضاء المجتمع. فكيف يمكن أن يتحقق له هذا؟ بالطبع ستكون توعية الناس بأهمية القانون الإلهى واحدة من الطرق. ولكن الطريقة الأخرى، والمهمة لبلوغ هذا الهدف هى التأكيد على الفضيلة المدنية، فالأمر عند الأكويينى أن الناس فاقدى الالتزام بجعل خير المجتمع خيرهم الخاص ، سيفسرون بالطبع القانون الطبيعى بأية طريقة تروق لهم، ومن ثم فليس من الوارد أن يروا القانون الطبيعى على أنه منشئ الحدود الأخلاقية الدقيقة للحياة. ولهذا السبب بالذات، من بين أسباب أخرى، انتاب الإكويينى القلق من أنه فى الوقت الذى لا يمكن فيه لمبادئ القانون الطبيعى الرئيسية أن تُمحي من قلوب الناس نجد أن قوة العقل لفهم الأهمية الدقيقة لهذه المبادئ بصدد أعمال معينة مدفوعة للدخول فى تسوية رخيصة لوجود الرغبة والشهوة. ففى هذه الحالة يكون المبدأ العام الذى يجب اتباعه معروفاً، إلا أن العقل



”معاق عن تطبيق هذا المبدأ على مسألة معينة في الواقع بسبب الشهوة الجنسية، أو أية عاطفة أخرى.“<sup>(٥٩)</sup> علاوة على أن معرفة المبادئ الثانوية الصحيحة التي يجب على الأفراد أن يتبعوها يمكن هذه المرة أن ”تمحى من قلوب الناس بفعل قناعات شريرة. evil persuasions.“<sup>(٦٠)</sup> .

وهنا يعد القانون الإنساني أداة مهمة في التغلب على كل من هذه المشكلات، وأيضاً في إعطاء القانون الطبيعي أهميته المستمرة كمجموعة دقيقة من الحدود الأخلاقية لتحديد طبيعة السلوك. والقانون الإنساني الذي يجسد مبادئ القانون الطبيعي يجب أن يعلم الفضيلة ويُعوّد الأفراد على تدعيم تعاليم القانون الطبيعي. فمن خلال التأثير المُطَوّع ”للتدريب“، وأيضاً، وعلى نحو خاص ”الخوف من العقاب“ يتعلم الأفراد ”نظام القوانين“ ويتذكرون أن عليهم أن يكتفوا بحياتهم وفقاً لهذا المسار الصحيح للسلوك الذي تضعه كل من المبادئ الرئيسية، والثانوية للقانون الطبيعي.<sup>(٦١)</sup> ومن هنا تصير التوعية بمدى أهمية الفضائل المدنية، التي توجه الناس بعيداً عن ميولهم الأنانية، وافتقاد الاعتبار في الصالح العام، من إحدى الوظائف الرئيسية للمجتمع. في هذا الصدد يساعد القانون الإنساني، كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو في رؤيتهما للمجتمع العقلاني، على توضيح الأنوار في المجتمع، والإسهامات المتوقعة من الناس بصدد كل من هذه الأنوار. فالجندى، على سبيل المثال، عليه أن يدافع عن الدولة، ورجال الدين عليهم أن يقدموا المعرفة الروحانية، وعلى الحاكم أن يحكم بالعدل<sup>(٦٢)</sup> .

ولكننا نجد الكويني يحذرنا، فيما يخص ما نأمل في إنجازه من خلال القانون الإنساني، من تبني مجموعة عملية من التوقعات. فيجب أن يكون واضحاً أنه نظراً لأن أغلبية الناس لا يفصحون عن كمال أخلاقي، فمن المستحيل إيجاد قانون إنساني قادر على مكافحة كافة الرذائل. وأفضل ما يمكن للقانون الإنساني أن يقوم به هو إلغاء الرذائل الكبرى، تلك الأعمال التي ما إذا أُستبيحت، ستقوض المجتمع الإنساني، ولهذا السبب يجب أن تكون هناك قوانين ضد القتل، والسرقه، وما إلى ذلك<sup>(٦٣)</sup> .

تشير وجهة النظر هذه، أنه سيكون من الخطأ أن نحاول خلق قوانين إنسانية من شأنها محاربة جميع الرذائل. فلكي يتجسد هدف مثل هذا في قانون إنساني يجب أن

تكون هناك شرطة للأخلاق morals police فى كل ركن وناحية تستجوب الجميع بصدد الطبيعة الأخلاقية لتواياهم، وسيكون على كل منا أن يراجع مع هذه الشرطة ما إذا كانت أنشطتنا التى نشرع فى القيام بها محظورة أخلاقياً أم لا. وهذا وضع من شأنه أن يُصعب من إحلال أواصر فعالة من الجماعية. ومن منطلق هذه الروح، قد يأتينا الإكويني فى وقت ما، على سبيل المثال، قائلاً: "إنه لمن الصحيح لمن هم فى السلطة أن يتسامحوا مع بعض الشرور بحيث لا نمنع خيرات أخرى، أو حتى لتجنب وقوع شرور أسوأ" (٦٤). ويأتباعه هذا النوع من الحجة، نجد الإكويني، وعن طيب خاطر، يستشهد بالقدّيس أوغسطين الذى قال "إذا كان لك أن تترك هذا العالم تمرقه الرغبة الجنسية فعليك بقمع الدعارة." علاوة على أننا من الجائز أن نتسامح مع غير المؤمنين، فى رأى الإكويني، لأن خيراً أعظم قد يأتينا من ذلك أو لربما نرأنا به شراً ما (٦٥).

## ٩ - الإكويني وتناوله للفضيلة المدنية والمجتمع المدني

مع ذلك، سيكون تعليم الناس عادات الفضيلة المدنية بما يمكنهم من تدعيم الصالح العام، هو الغرض الرئيسى لرؤية الإكويني للقانون الإنسانى. إلا أنه اعتقد؛ على خلاف أرسطو؛ أن عادات الفضيلة المدنية التى تعلم احترام الحدود الأخلاقية المجسدة فى القانون الطبيعى، لا يمكن لها الاستمرار على المدى الطويل إلا عندما يتقاسم الناس الاعتقاد بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية فيما يخص طبيعة القانون السماوى. فعندما يفهم الناس معاً أنهم جزءاً من عالم مشترك ينظمه الرب، فهم لن يفهموا أصل أخلاقى والقانون الطبيعى فحسب، بل سيمرون أيضاً بخبرة الوحي الدينى كمصدر للأخلاق يساعدهم فى ترابطهم بعضهم ببعض ويشكل اجتماعى ويطريقة لم يكن لأرسطو أن يتصورها. فلقد كان الأخير يأمل بلا شك فى مجتمع سياسى يقوم على الصداقة، والتضامن الاجتماعى، ولكن كان من شأن الإكويني الدفع بأن هذا الأمل لا يمكن بلوغه على أفضل وجه إلا عندما يتماكب أعضاء المجتمع بالتزام مشترك بالقانون السماوى، والإيمان بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

ولكن يستظل هناك مشكلة مهمة فى رؤية الأكوينى للفضيلة المدنية من وجهة نظر مفكرى المجتمع المدنى الحديث. فهو يرى أنه على الأفراد أن يجعلوا من تعاليم الكنيسة الكاثوليكية مركزاً لحياتهم. فهذا هو عند مناقشته للهرطقة يقول : " إنه إذا كان من العدل أن نجد مزيقى النقود أو أى مجرمين آخرين يُعدمون على الفور تحت مقاصل الحكام العلمانيين، فمن الأكثر عدلاً بالنسبة للزنادقة أنهم بمجرد الإمساك بهم يهرطقون ألا نكتفى بنقيهم عن المجتمع، بل أن نذهب بهم إلى المقاصل" (٦٦) . وقد دعم هذا البيان الصارم بقوله أن الكنيسة تأمل فى هداية "من هم فى ضلال". وهنا ليس من شك أن الإكوينى كان يحمى المجتمع من كل هؤلاء الذين قد يقوضون الإيمان، ومعه منافع المجتمع. ولكنه فى اتخاذ هذا الموقف أظهر أن هناك مؤسسة واحدة، وهى الكنيسة، يجب أن يكون لها الدور الفعال والقوى فى الحياة الأخلاقية والثقافية لكل مواطن. وبموجب هذه الحقيقة ليس للأفراد؛ فى استدلالهم على ما هو أفضل للمجتمع؛ أن يشككوا فى سلطة الكنيسة كحقيقة واقعة.

فماذا والمجتمع المدنى يشير، كما رأينا، إلى الحاجة إلى حيز مستقل يمكن للأفراد فيه أن يتنقلوا وسط جماعات، ومؤسسات مختلفة، ومن هذه الخبرة يحددون أى الطرق هى الأفضل بالنسبة لهم فى الحياة؟ هيهات، فهذه الرؤية للمجتمع قد تمثل، بالنسبة للإكوينى، تهديداً لاستقلالية الكنيسة، وعلى نحو خاص لقدرتها على تحديد طبيعة النظام الأخلاقى للمجتمع. وليس أمامنا الآن إلا أن ننقل إلى التفكير الإصلاحى لنناقش تناول المسيحية كما جاء هناك.

## ١٠ - لوثر، وكالفن: مقدمة

كان الهدف الرئيسى أمام كل من مارتن لوثر Martin Luthe (١٨٤٣ - ١٥٦٤) و جون كالفن John Calvin (١٥٠٩ - ١٥٦٤) هو سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. فقد دفع لوثر، على حد ما أشار شيلدون فولن Sheldon Wolin بأن "الخبرة الدينية قد تركزت حول اتصال شخصى مكثف بين الفرد، والرب". (٦٧) فالأفراد يجب أن يكون لديهم علاقة مباشرة مع الرب تقوم على الإيمان الذى يُظهر النفس ويتيح لنا حب الله.

وبفضيلة الإيمان، ترغب نفوسنا في أن تصير جميع الأشياء، و(الأهم أجسادنا) طاهرة أخلاقياً بحيث نكون قادرين على حب الله. ونتيجة للإيمان يصبح الشخص مطيعاً لوصايا الكتاب المقدس، ومن ثم كايحاً "لفسوق والرغبة الجنسية". لقد رأى لوثر أن "الإيمان وحده وكلمة الله، لهما أن يحكما النفس تماماً مثلما الحديد المنصهر يتوهج كاللهيب لاتحاد النار معه، كذلك الكلمة تشع صفاتها في الروح" (٦٨).

وبناءً على هذه الرؤية بحث لوثر في إزالة الهياكل الراسخة لسلطة الكنيسة بقدر الإمكان. فهذه الهياكل لم تخدم إلا في إعاقه ما يجب أن يقوم من علاقة مباشرة بين الأفراد، وبين الرب. (٦٩) علاوة على أنه في إزالتها أمل لوثر أن يهب الناس نصيباً أعظم من الحرية الروحانية. فنراه يقول إنه يمكن للفرد أن يكون "مستولاً عن إيمانه الشخصي، ويجب أن يُنظر إليه على أنه الإيمان الصحيح بالنسبة له." (٧٠) فالإيمان داخل مجتمع المؤمنين، عند لوثر، هو مسألة يجب تركها لكل شخص حيث لا يمكن لأحد أن يجبر الآخر على اعتناق مذاهب لا يعتقد فيها من وازع إرادته، وضميره الشخصي "الإيمان عمل حر لا يمكن إجبار أحد عليه" (٧١).

في المقابل، رفض "كالڤن" Calvin - مثلما يقول "فولن" - أن يكون المجتمع الديني بمثابة نظام متروك للمشاركة الحرة يحكمه الإقناع بون القوة، بل إن هذا المجتمع لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان هناك بناء قوى من السلطة لتأمين "الترابط، والتضامن الجماعي". ومجتمع الكنيسة، بكون إعادة البابا، يجب أن تحكمه جماعة قيادية قوية. (٧٢) ذلك أن "كالڤن" قد اعتقد أن الكنيسة، والإشارة هنا إلى كنيسته، يجب أن تؤسس نظاماً من الضبط لتحكم وتضع الحدود للناس بحيث يكونوا قادرين على تقبل تعاليم الرب. فبكون الانضباط لن تقدم الكنيسة سوى أشخاصاً ضالين عن تعاليم الكنيسة، وهي عاقبة من شأنها أن "تدعم من التفكك الكلي للكنيسة." (٧٣) لذلك كانت الكنيسة محقة في وضع قواعد تتعلق بالحياة الجنسية للناس، ووقت فراغهم، وعلاقاتهم داخل الأسر (٧٤).

ما يثير السخرية هنا أن الأفراد بعد فطامهم عن سلطة الكنيسة الرومانية، وقعوا تحت سلطة كنيسة جديدة هدفها، كما يشير فولن، "قولبة الناس وفق نظرة عامة، ومن



ثم تلقينهم دروس الصالح العام.<sup>(٧٥)</sup> فبالنسبة لكالفن، من شأن أثر الكنيسة على الأفراد أن يُعرض الناس لمتطلبات النظام والانتضباط أو لمعايير الفضيلة المدنية، ومحصلات هذه السياسة ضمان أن يكون الشخص عضواً جيداً، ومساهماً في المجتمع، مع كونه، في الوقت نفسه، مؤمناً قوياً وملتزماً<sup>(٧٦)</sup>.

## ١١ - لوثر، وكالفن: الأخلاق، والفضيلة المدنية

طالب كل من لوثر وكالفن المواطنين بأن يضمنوا ويعطوا ولاءً للدولة، وأن يحترموا جهودها في حفظ النظام. فقد رأى لوثر أنه لو كان الناس جميعاً تدفعهم وتحركهم كلمة الرب، لما كانت هناك حاجة إلى دولة لفرض النظام وتكريس القيود. وأردف قائلاً: إن المسيح اعترف بالسيف ولكنه لم يحتج إلى استخدامه في ملكوته. ولكنه؛ أى لوثر؛ اعتقد أن من يعيشون بكلمة الرب، أى المسيحيين، لا يمثلون سوى أقلية في هذا العالم، ولأن معظم الناس غير مدفوعين بالتقوى المسيحية،<sup>(٧٧)</sup> فلا غرو من وجود حاجة إلى دولة، تستخدم قوتها لضمان الامتثال للقانون، وكذلك حفظ النظام بما يكفي لحماية حياة وممتلكات الأفراد (\*) (٧٨).

وانطلاقاً من أن تقوى المسيحيين تنفى، بالنسبة لهم، ضرورة استخدام القوة كأساس للسلوك السليم، فهل عليهم أن يخضعوا لدولة تستخدم القوة لضمان الامتثال للقوانين؟ أجاب لوثر مؤكداً أن المسيحي الحقيقي لابد أن يخضع نفسه للدولة ويفعل ما في وسعه "لد وإطالة الحكم الذي قد يقوم ويستمر على الشرف، والخوف honor and fear."<sup>(٧٩)</sup> وفي العالم العلماني يجب أن يفصح المسيحي عن الفضيلة المدنية بدعته لنظامين أخلاقيين متعارضين. فأخلاقه المسيحية تطالبه بأن يكون معنياً بالعمل

(\*) العيب البحث عند لوثر عن فكرة الدولة أنه لا يعرف إلا السلطة. وأطره هي الأشكال الوسيطة القديمة: المسيحية، الإمبراطورية، وفكر لوثر غير سياسي، ومناهض للقانون والحقوق، ولكنه ثوري دينياً ومحاظ، بل رجعي في السياسة كما في المجال الاقتصادي أو العلمي. ولوثر مقتنع بأن الأمراء أكبر المجانين وأكثر قطاع الطرق لؤماً على وجه الأرض، ومع ذلك لا يرى وسيلة أخرى غير قوتهم المطلقة، ورغم التمييزات التي وضعها فقد انتهى إلى منحهم نوعاً من الرسالة الروحية: الدفاع عن الإيمان، الحق، ونشره وتنمية التعليم وتشجيع الثقافة. انظر: جان توشار - مرجع سابق ص: ٢١٦. (المترجم).

على الأرض من أجل الآخرين، وليس من أجل نفسه. بل تقتضى أن « يقوم بما هو حتى في غير حاجته القيام به. فالمسيحي يساعد المريض، ويقضى لجاره ما يلزم من حاجات ». (٨٠) لكن، بالإضافة إلى ذلك، يجب على المسيحي الصالح أن يساهم بنصيبه في مجريات حفظ النظام للمجتمع، وهذا ما يعنى أنه في أوقات معينة قد يكون عليه القبول بأن يودى بحياته في سبيل الدولة. فعليك دائماً أن ترى هذا النقص في عدد الجلادين، أو حاملي الصولجان، أو القضاة، أو اللوردات، أو الأمراء، وتجد أنك مؤهل لشغل أى من هذه المناصب فتبادر بعرض خدماتك (٨١).

تبى كالفن وجهة نظر مماثلة فيما يخص المسئوليات الأخلاقية للمواطنة، وأشار أن الاهتمام الرئيسى للحكومة في العالم السياسى إنما يكون بحاجات ومتطلبات استمرار الوجود الفيزيقي؛ بما في ذلك الإمداد بالطعام والملبس، وأيضاً تفعيل القوانين من أجل تنظيم المجتمع وفق قواعد القداسة، والاستقامة، ورجاحة العقل (٨٢). فمن الضروري أن نعترف بأهمية وجود حكومة مدنية تساند عبادة الله، وتحفظ المذاهب الدينية الطاهرة، وتدافع عن دستور الكنيسة، وتصون السلام، والعدالة المدنية بين الناس. (٨٣) ولتحقيق هذه الأهداف سيلزم على الدولة أن تستخدم طرقاً من العقاب القاسى بحيث يمكن حماية الأبرياء من أعمال الأشرار. وهى في ذلك، لا تعمل بشكل مغاير لحكم المسيح. (\*) فالحقيقة أن هناك الكثير من الأشرار، والمنحرفين، ما لم تكن

(\*) لم يكن كالفن أقل من لوثر عداء تغير الواقعيين ينشدون تحرير المسيحي من النظام السياسى التقليدى . وفضله أنه عارضهم ببناء أكثر عقلانية ، وبالتالي فعالية من السلطة الدستورية (L'obrig Keitsaa) اللوثرية وكتاب كالفن المؤسسة المسيحية L'Institution Chretienne يتضمن صيغاً ذات رنين لوثرى يدور حول ضرورة الخضوع للحكم الذى يأتى من الله ، والحرية المسيحية التى تتلاءم تماماً مع العبودية المدنية . إن الانتقال من القانون إلى الإيمان يتطلب تغيير الخطة ، ولكن كالفن الذى يصر على الإستمرارية بين العهد القديم ، والعهد الجديد يقيم نوعاً من الوحدة بين الروحى والزمنى ، والمسيحي يجب ألا يعتبر نفسه كخريب فى هذا العالم وضعت مشيئة الله حيث هو. إن المجتمع أهدافاً مادية متواضعة ، ازدهار الأفراد ضمن النظام ، وله أيضاً غايات أسمى : بروز شكل عام للدين بين المسيحيين ، وأن تسود الإنسانية بين الناس . وهكذا لا تنفى التبعية للشريعة الإلهية السياسة العقلانية بل بالعكس تجعلها ضرورية ، والمبدأ القائل بأن كل سلطة جديرة بالإحترام لذاتها ، لأنها من تأسيس الله ، له نتيجة طبيعية : لا وجود للسلطة إلا من أجل القيام بالمهمة الروحية التى قوامها قيادة الناس كما يشاء الله من أجل تسهيل خلاصهم . هذا المبدأ الثانى يدخل ضمناً فى العقيدة ، فكرة الرقابة ، التى هى بذرة الفتنة الممكنة بين الزمنى والروحى ولكن كالفن عندما أهدى المؤسسة إلى فرانسوا الأول كان الولاء هو المنتصر ، كما أن الاختيار النظرى بين مختلف أشكال الحكومات لم يكن يهم المصلح كالفن : ذلك شأن تقنى ورهن الظروف ، المهم من وجهة نظر مسيحية أن يطاع الحكام ، وأى سلطة مهما كان شكلها ، حتى ولو كان استبدادياً ، المرجع السابق (المترجم) .

هناك سلطة الدولة لكسر شوكتهم، لن تقوم قائمة لحياة مدنية مسيحية<sup>(٨٤)</sup>، وهنا سينبغي؛ في نظر لوثر؛ بالنسبة لمن هم مطالبون بتنفيذ التزام الدولة بالنظام المدني أن يلجأوا إلى ممارسات تبدو متعارضة مع الأخلاق المسيحية، مثل ماذا؟! مثل القتل. مع ذلك، ويدون مقاومة الشر بواسطة الدولة لن تكون هناك طريقة لإيجاد حيز يمكن أن يصون التعاليم المسيحية. فالعمل بما تقتضيه الدولة؛ حتى إذا كان ذلك يعنى أن تقتل الآخرين تحت شعار مقاومة الشر، يخول لنا إرساء الدعائم لدولة مسيحية، ومن ثم يحفظ بالفعل الالتزام بالمبادئ المسيحية.

لكن المسيحيين قد حذروا من تبني تلك الطرق أو المسالك الخاصة التي ينتهجها من يجب على الدولة أن تحميهم منهم. "قالرب لا يوصى بحفظ العقل طاهرًا ونقيًا من كل شهوة جنسية libidinous desire فحسب، بل أيضاً ينهى عن كل فاحشة -obscenity وفسوق ظاهر external lasciviousness<sup>(٨٥)</sup>. وكما هو الحال عند لوثر، رأى كالقن أن العيش في سلام مع الرب يتطلب أن نتصدق على جيراننا ونقدم لهم خدماتنا<sup>(٨٦)</sup>. ففي حياتهم اليومية يجب أن يفصح المسيحيون عن الفضيلة المدنية بأن يكونوا قادرين على "تحمل الأذى والسباب"، وأن يحسنوا إلى من يسيئون إليهم."<sup>(٨٧)</sup> وفي نفس الوقت، على المسيحيين -وكجزء مما يعنيه بحفظ الفضيلة المدنية- أن يطيعوا الدولة، وينفذوا تلك السياسات التي من شأنها تدعيم النظام والمدنية.

## ١٢ - الدولة، والحرية الفكرية لدى لوثر وكالقن

في مناقشتهم لدور الدولة، لم يراها أى من لوثر أو كالقن حامية للحرية الفكرية أو الأخلاقية. مبدئيًا، قد يبدو الأمر عكس ذلك بالنسبة للوثر؛ الذي قال إنه لا يجب على الدولة أن تستخدم سلطتها للتدخل في تعاليم الكنيسة وإقرار قوانين النفس<sup>(٨٨)</sup>. وفي اتخاذه هذا الموقف، أوضح لوثر أن المواطنين ما كان لهم أن يتعرضوا إلى ضيم من دولة تسعى لحفظ مذاهب كاثوليكية. فقال إنه "إذا ما أمرك أميرك أو رئيس مقاطعتك بأن تؤيد أو توافق على البابا، أو أن تؤمن بهذا أو ذاك، أو أن ينهيك عن قراءة كتب

معينة، عليك وقتها أن تقول له : "عشم إبليس في الجنة" it does not befit Lucifer to sit by the side of God<sup>(٨٩)</sup> وهنا نجد أن الرؤية القائلة بأنه على الدولة ألا تفرض مذاهب كاثوليكية، إنما تأتي متوافقة مع الموقف المذكور آنفاً، عند لوثر، من أن إيمان الأفراد لا بد أن ينشأ عن ضميرهم، وإرادتهم<sup>(٩٠)</sup>.

بخلاف أوغسطين الذي لم ير الدولة إلا بصفاتها قادرة على حفظ النظام، ومجرد جزء من مدينة الأرض الفاسدة، رآها لوثر مساهماً ضرورياً في مساعدة الناس في نيل الحرية من الكنيسة الكاثوليكية<sup>(٩١)</sup>. فهو لم يكن معنياً بمجرد حماية الناس من الكنيسة الكاثوليكية فحسب، بل أيضاً بتأمين النظام السياسي، واعتقد، على حد ما يقول Wolin، أنه أمام كثير من الشرور التي تواجه المجتمع يصير المجتمع السياسي في غاية الهشاشة. ولمنع تدمير آلة المجتمع فقد خولت الدولة مهمة إلهية لدعم النظام، وإذا ما نجحت فسيكون من شأنها عندئذٍ أن تساعد في تأمين آمال الكنيسة التي أعيد تشكيلها من جديد، والتي نادى بها لوثر<sup>(٩٢)</sup>. باتخاذ هذه المقاربة اعتقد لوثر أن على الدولة أن تحمي مذاهب الكنيسة، وذلك في زعمه أن الحكومة في استطاعتها أن تنكر على الشخص حقه في أن يشك في الأفكار الرئيسية للعقيدة المسيحية. فلم يكن لرؤيته أن تساند طرق أو مناهج الحياة، والحقوق الأساسية للأفراد ممن يجيء سلوكهم معارضاً لتعاليم الكنيسة<sup>(٩٣)</sup> ومن ثم فما يثير السخرية هنا أن لوثر، ذلك الذي دفع في صالح الحرية الفكرية في العالم الروحاني، نراه في العالم السياسي مناوئاً لها. ومثلما يقول قولن : "لم يكن بد من أن يتحول العنصر الإلهي في السلطة السياسية من مبدأ تأسيسى مقوم إلى مبدأ قمعى وقسرى"<sup>(٩٤)</sup>.

وردت هذه الدولة القائمة لحرية المعتقدات في فكر كالقن أيضاً. ذاك الذي ذكر؛ مستشهداً بالكتاب المقدس؛ أن "الحكام ما هم إلا ممثلين للرب، منتقمين ينفذون غضبه على من يرتكب الشر"<sup>(٩٥)</sup> والمواطنون المذنبون المسيحيون هم وكلاء الرب، وبذلك يجب دائماً أن يدافعوا عن "شرف" الرب<sup>(٩٦)</sup> فالدولة ليس عليها مجرد حماية الممتلكات، وحفظ السلام، وتأمين العدالة فحسب، بل من واجبها أيضاً أن تتأكد من عدم انتهاك



قانون الرب، وتدينسه بالتجديف على الملأ<sup>(٩٧)</sup>، وإنما حيابة الدولة للسلطة كانت لإعلاء أهداف، ومذاهب دينية، علاوة على أن الكنيسة، والدولة من شأنهما أن يصبحا شريكين فى الاحتفاظ بما يكفى من سيطرة وسلطة على الأفراد لضمان المحافظة على السلوك المدنى، وأيضاً احترام العقيدة الدينية. وهنا يذكر فولن "فى كلا العالمين يحمل "كالفن" الإنسان على أن يكون صنيعة النظام خاضعاً للقيود، وتحت سيطرة السلطة."<sup>(٩٨)</sup> وبرؤيته هذه رفض كالفن أن يُتاح للأفراد الطعن فى المقدمات الأخلاقية التى قامت عليها رؤيته للدولة، والكنيسة، ومن ثم كان من شأنه أن ينكر الحرية الفكرية، مثلما أنكرها لوثر<sup>(٩٩)</sup>.

ولما كان من المفترض أن تكون كنيسة "لوثر" عبارة عن مجتمع من المؤمنين ليس خاضعاً لأنظمة كنسية قمعية، فيبدو أنه فاق "كالفن" فى استعداده لتدعيم أهداف المجتمع المدنى. ولكن بناءً على أن تولته قمعية مثل تولة "كالفن"، فإنه، أى لوثر لا يُعدّ مدعماً مثله للحيز المستقل المنفصل عن سلطة الدولة. وكذلك الحال أيضاً معه هو، وكالفن فيما يخص إمكانية تحقيق تلك البيئة الأخلاقية التى تسيّد مذهب الحقوق للجميع بما يتوافق مع الالتزام بقضية مدنية تساعد على حفظ تلك الحقوق.

### ١٣ - الدلالات الضمنية على الفضيلة المدنية والمجتمع المدنى

يتطلب مذهب الفضيلة المدنية المسيحية، بالنسبة للوثر، وكالفن أن يقوم الأفراد بتأييد الدولة فى جهودها نحو إحباط الخطيئة، والنود عن استقامة المسيحية، مثلما أشرنا آنفاً، خاصة ضد الطاعنين فيها. فبتدعيمهم لعادات الفضيلة المدنية، يقدم المواطنون إسهاماتهم للدولة، محافظين بذلك على القيام حتى بتلك الوظائف التى قد تبدو غير مسيحية فى طبيعتها، مثل القتل، إذا اقتضى الأمر ذلك. هذه النظرة للفضيلة المدنية التى تشير إلى أن المواطنين يجب أن يدعموا جهود الدولة لحفظ السلام، والعدالة المدنية إنما تسلم بواقعية أوغسطين التى أفادت بأن معظم الناس لن يعيشوا

حياة من شأنها التقليل من حاجة الدولة إلى استخدام القوة لتأمين السلام. وبتسليماً بأنه سيوجد دائماً من يهدد النظام الصالح، سيكون من الصعب، بالنسبة للوثر وكالفن، أن تتخيل كيف يمكن للمجتمع "الإكويني" العادل أن يتحقق، ذلك المجتمع الذي يعيش فيه الأفراد، تماماً مثلما رأى أرسطو، شعور بالتضامن الاجتماعي قائماً على مجتمع مبنى ومنظم على العقل. في هذا الصدد يبدو كل من لوثر وكالفن مشاركي أوغسطين نفس منظوره عن المجتمع.

ويبقى أن هناك جانباً مهماً من الفضيلة المدنية قد يزعم البعض بظهوره من وراء جهود الإصلاح للوثر وكالفن. فدعوة الإصلاح إلى الاستقلال عن المؤسسات الخارجية، مثل الكنيسة الكاثوليكية- التي ترعاها الحكومة، إنما تشير بالبنان إلى اتجاه الفضيلة المدنية، والحيز المستقل بالمواصفات الواردة في الفصل الأول، الذي يمكن للناس فيه ممارسة حريتهم في الاعتقاد، وتحديد التزاماتهم الدينية. وبالطبع لم يطالب مفكرو الإصلاح، الذين ناقشناهم هنا، ببيئة من هذا النوع، والحقيقة الدامغة أنه كان لكل منهما أن يرفضها. ومع ذلك فإن التوجه الضاغط للحركة الإصلاحية في دفعها بأن الفرد لابد وأن يحكم بواسطة إيمانه، وليس بواسطة مؤسسات خارجية مسيطرة إنما يضع الأساس لإقامة حيز مستقل ليس معرضاً لتدخل الدولة.

ذلك أنه يربط الحاجة إلى الاستقلال عن الكنيسة الكاثوليكية بالعمل الخيري، والاهتمام بالآخرين كما فعل لوثر وكالفن، فإننا نوجد أساساً للتحرك في اتجاه المجتمع المدني. وكل هذا مطلوب لإكمال المشروع الذي يجب أن يحل الشكل القمعي للدولة التي دافع عنها كل من لوثر، وكالفن (وأيضاً المجتمع الديني القمعي الذي نادى به كالفن) بدولة يتشكل أساسها من بيئة أخلاقية تحمي الحقوق، وأيضاً من الفضائل المدنية، من قبيل التسامح والاحترام المتبادل التي تؤمن تلك الحقوق. وهنا قد يدفع البعض بأن كتابات هوبز Hobbes ولوك Locke وكانط Kant (الذين سنناقشهم في الجزء القادم من الكتاب) تتحرك في هذا الاتجاه بتبنيها الأفكار المسيحية للاستقلالية،

والأعمال الخيرية وإعادة تقديمها في شكل علماني. في هذه الحالة يكون المقابل السياسي الأفضل مطابقة لهذه الخبرة هو المجتمع المدني.

## ١٤ - الانتقال إلى مكيافللي

قبل الانتقال مباشرة إلى مناقشة هؤلاء الكتاب في الجزء التالي من الكتاب، ومناقشة مكيافللي في الفصل القادم، نرى من الواجب أن نضع في اعتبارنا التغييرات التي وقعت في هذه الفترة فيما يتعلق بطبيعة الحكومة، وشكلها. فكما يشير جورج سابين George Sabine أنه في غضون القرنين الخامس عشر، والسادس عشر تمركزت السلطة السياسية في أوروبا الغربية Western Europe، وإلى حد بعيد، في أيدي النظم الملكية الجبارة. وينمو وتعاضم قوة هذه النظم، ضعفت قوة ونفوذ طبقات أخرى مثل النبلاء، والاكليروس أو رجال الدين. في هذا الوضع أصبح الملك هو الشخص الرئيسي الذي يرمز إلى الوحدة القومية.<sup>(١٠٠)</sup> علاوة على أن الدولة كانت مجبرة على أن المضي في دور جديد فيما يتعلق بالتغيرات في الحياة الاقتصادية للمجتمعات الأوروبية. تلك التغيرات التي عكست ما كان قد صار واقعاً من توجه الأنشطة التجارية إلى أسواق أضخم من تلك التي كانت موجودة في أوروبا العصر الوسيط. في المجتمع القروسي كانت التجارة محكومة من قبل طوائف الحرف guilds (\*) المنتجة التي عملت في حدود الأسواق أو المدن المحلية. أثناء هذه الفترة ظهرت طبقة برجوازية جديدة من التجار ورجال الأعمال لاستغلال الأسواق في أي

(\*) سيرد هذا المصطلح مرة أخرى وبالتفصيل ، عند مناقشة نقد ماركس للمجتمع المدني ، في الفصل الرابع عشر ، وبالإضافة إلى ما سيطرحة الكتاب في ذلك الفصل ، يجدر بنا أن نشير ولزيد من التوضيح ، إلى وصف ماركس لهذه الطوائف الحرفية أو Stände ، كما في الألمانية ، بأنها قد تميزت بتوسط الطبيعة الزرية الخاصة للأفراد ، والشمولية العيانية للدولة ، وتجدد نفسها قد منحت دوراً في تنظيم الدائرة التشريعية. راجع: ماركس ونقده للسياسة ؛ أندريه تونزيل ، سيزار لوبوريني ، إيتين باييار ؛ ترجمة جوزيف عبد الله ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨١ . (المترجم) .

مكان، ولم تعد التجارة قاصرة على الأسواق المحلية فى المدن. فهؤلاء كان لديهم من أموال الاستثمار ما يمكنهم من الشروع فى أعمال جديدة، والسعى وراء أرباح ضخمة من وراء هذه الاستثمارات. علاوة على أنهم بخلقهم أسواقاً جديدة صار هؤلاء التجار قادرين على ممارسة السيطرة على إنتاج السلع أيضاً. ولم يعوبوا بعد ذلك مدينين بالفضل لتلك الطوائف الحرفية فراكموا من الثروة ما يكفى لتحدى مكانة ومركز حتى طبقة النبلاء التقليدية<sup>(١٠١)</sup>.

فى هذا السياق المتحول كانت هناك حاجة إلى حكومة مركزية يمكنها مساعدة الطبقات التجارية الجديدة بخلق بيئة حاضنة لأنشطتهم، خاصةً فيما يخص حاجتهم إلى ترتيبات تتعلق بالأسعار، وظروف التشغيل، وجودة السلع<sup>(١٠٢)</sup>. فى سبيل هذا بدت هناك رغبة من قبل طبقة رجال الأعمال الجديدة فى إيجاد دولة أكثر مركزية تحت سلطة ملك قوى. هذه الدولة كانت أكبر فى حجمها، ومدى تحركها من المجتمع التقليدى فى القرون الوسطى. فبدلاً من حكومة تسيطر على مجتمع إقطاعى صغير صارت هناك حكومة قومية كبيرة تفرض سيادتها على ما صار من مجتمعات إقطاعية صغيرة مستقلة.

وقد رأت الطبقة البرجوازية الجديدة - الممثلة للثروة الجديدة التى قامت على عقلية المشاريع - الملك الذى ترأس الدولة المركزية الجديدة كحليف طبيعى لها. فهو بالنسبة لهم، وبتوفيره للعدالة وحفظ السيطرة العسكرية، كان قادراً على تحقيق النمط المستقر من الحكم الذى كان لازماً جداً لنشاط الأعمال الخاص بطبقة التجار الجديدة. وهو ما كان بالفعل؛ فقد وفر الملك للطبقة التجارية الجديدة من الأمان ما لم يتوفر للطبقة التقليدية من النبلاء الإقطاعيين. فى ذلك الوقت لم تكن هذه الطبقة على استعداد لخلق مؤسسات نيابية يكون لها مكانة أعظم من مكانة الملك لأن الطبقات التجارية لم تكن حينذاك قادرة بعد على السيطرة على البرلمانات التى ظلت تحت سيطرة النبلاء<sup>(١٠٣)</sup>. وفيما بعد ، كما سنرى فى مناقشتنا للوك فى الفصل السابع، يستمكن



طبقة التجار من جعل البرلمان الهيئة المركزية لتأمين وضعها في المجتمع. ولكن قبل طول الوقت الذي تم فيه هذا، كان الملك موكلاً بهذه المهمة، مثلما سنرى تفصيلاً في مناقشة فكر هوبز في الفصل السادس.

ففي هذه البيئة الجديدة أصبحت هناك طبقة جديدة من التجار تدعو إلى الاستقلال عن الطرق التقليدية القروسطية للحياة، وصار لهذه الطبقة قوة سياسية فاعلة في المجتمع. ولكن أية مقارنة للفضيلة المدنية يجب أن ينتهجها المجتمع الجديد؟ كيف ستختلف هذه الصيغ الجديدة عن القديمة التي ناقشناها؟ ليبدأ مكيافلي في الإجابة على هذه الأسئلة .

## هوامش الفصل الرابع

Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought, ( New York: ( ١ ) Harper and Row 1970), P. 170 .

Introduction" by John O'Meara in St. Augustine, City of God, translated by Hennerly Bet- ( ٢ ) tenson, (London: Penguin Books, 1972), p.x .

St Augustine, City of God, translated by Hennerly Bettenson, (London: Penguin ( ٢ ) Books, 1972) p. 49 .Bk.II, ch Sabine, A history of Political Theory, p189

St. Augustine, City of God, p .49, Bk. II, ch.2; also, p. 50 Bk, II, ch.4 ( ٤ )

( ٥ ) المرجع السابق.. ص ٥١ .Bk. II, ch.4.

( ٦ ) المرجع السابق.. ص ٧٠ .Bk. II, ch. ١٩ .

( ٧ ) المرجع السابق.. ص ٧٠ .Bk. II, ch. ١٩ . also ص ص ٧٥ - ٧٦ .Bk. II, ch.22.

( ٨ ) المرجع السابق.. ص ٧٥ .Bk. II, ch. ٢١ .

( ٩ ) المرجع السابق.. ص ٧٥ .Bk. II, ch. ٢١ .

( ١٠ ) المرجع السابق.. ص ٧٥ .Bk. II, ch. ٢١ . also ص ٩٨ .Bk. XIX, ch.24.

( ١١ ) المرجع السابق.. ص ٨٩٠ .Bk. XIX, ch. ٢٤ .

( ١٢ ) المرجع السابق.. ص ٩٨١ .Bk. XIX, ch. ٢٤ .

( ١٣ ) المرجع السابق.. ص ٧٥ .Bk. II, ch. ٢١ .

( ١٤ ) المرجع السابق.. ص ٨٥٤ .Bk. XIX, ch.4.

( ١٥ ) المرجع السابق.. ص ٨٥٤ .Bk. XIX, ch.4.

Herbert A. Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine, (New York: Columbia ( ١٦ ) University Press, 1963), p. 11 .

Augustine, City of God, p 872 .Bk. XIX, ch. 14 ( ١٧ )

Elaine Pagles, Adam, Eve, and The Serpent, ( New York: Random House, 1988), P. 111 ( ١٨ ) also pp. 108, 109, and 110 .

Augustine, City of God, p 585 .Bk. 14 ch.23. ( ١٩ )

( ٢٠ ) المرجع السابق.. ص ٥٨٥ .Bk. XIV, ch. ٢٢ .

- (٢١) Elaine Pagels, Adam, Eve, and The Serpent, p. 110. also, p. 10.
- (٢٢) Augustine, City of God, p 513 .Bk. XIII, ch3.
- (٢٣) Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine, p19
- (٢٤) Augustine, City of God, p872 .Bk. XIV, ch. 28
- (٢٥) المرجع السابق، ص ص ٩٢ - ٩٤ . Bk. XIV, ch.28.
- (٢٦) Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine, pp. 125 - 26.
- (٢٧) Augustine, City of God, p 872 .Bk. XIX, ch14.
- (٢٨) المرجع السابق، ص ص ٨٧٢ - ٧٤ . Bk. XIX, ch. ١٤ .
- (٢٩) Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine, p134 :also, pp. 117 , 125 .
- (٣٠) Augustine, City of God, p859 .Bk. XIX, ch. 60
- (٣١) المرجع السابق، ص ٨٦٠ ، Bk. XIX, ch6
- (٣٢) المرجع السابق، ص ٦٨٠ ، Bk. XIX, ch6
- (٣٣) المرجع السابق، ص ٨٦٠ ، Bk. XIX, ch6
- (٣٤) المرجع السابق، ص ٨٦٠ - ٦١ ، Bk. XIX, ch. ٦٨٠.
- (٣٥) المرجع السابق، ص ٨٩١ . Bk. XIX, ch.25.
- (٣٦) المرجع السابق، ص ٨٩٢ ، Bk. XIX, ch.27.
- (٣٧) المرجع السابق، ص ٨٩٢ ، Bk. XIX, ch. ٢٧ .
- (٣٨) المرجع السابق، ص ص ١٢٨ - ٢٩ ، Bk. IV, ch. ٢ .
- (٣٩) المرجع السابق، ص ١٢٩ ، Bk. IV, ch. ٤ .
- (٤٠) المرجع السابق، ص ص ٨٧٧ - ٧٨ ، Bk. XIX, ch. ١٧ .
- (٤١) المرجع السابق، ص ص ٨٧٨ - ٧٩ ، Bk. XIX, ch. ١٧ .
- (٤٢) Sabine, A History of Political Theory, pp. 247 - 248, and paul E. Sigmund, "Introduction", (٤٢) in St. Thomas Aquinas: On Politics and Ethics, (New York: Norton, 1988 ) pp. xvi-xix.
- (٤٣) Sabine, A History of Political Theory, p. 249 .
- (٤٤) المرجع السابق، ص ص ٢١٤ - ٢١٥ .
- (٤٥) المرجع السابق، ص ٢١٦ .
- (٤٦) المرجع السابق، ص ٢٢٥ .

Thomas Aquinas, The Summa Theologica, ed. by Dino Bigonglari, in The Political Ideas (٤٧)  
of St. Thomas Aquinas, ( New York: Hafner, 1965), P. 12 .

(٤٨) المرجع السابق، ص ص ١٢ - ١٤ .

Sabine, A History of Political Theory, p . 253 . (٤٩)

St. Thomas Aquinas, The Summa Theologica, ed. Dino Bigonigari, p 17 . (٥٠)

(٥١) المرجع السابق، ص ١٧ .

(٥٢) المرجع السابق، ص ١٧ .

(٥٣) المرجع السابق، ص ص ١٧ - ١٨ .

(٥٤) المرجع السابق، ص ٨٥ .

(٥٥) المرجع السابق، ص ٤٥ . Italics in text .

(٥٦) المرجع السابق، ص ص ٤٥ - ٤٦ .

(٥٧) المرجع السابق، ص ص ٥٠ ، ٢٥ .

(٥٨) المرجع السابق، ص ٥٠ .

(٥٩) المرجع السابق، ص ٥٤ .

(٦٠) المرجع السابق، ص ٥٤ .

(٦١) المرجع السابق، ص ٥٦ .

(٦٢) المرجع السابق، ص ٦٢ .

(٦٣) المرجع السابق، ص ٦٨ .

Aquinas, The Summa of Theology, in St. Thomas Aquinas: on Politicul and Ethics, edited (٦٤)  
by Paul E. Sigmund, (New York: Norton and Company, 1988), p. 62 .

(٦٥) - المرجع السابق، ص ٦٢ .

(٦٦) المرجع السابق، ص ٦٣ .

Sheldon S. Wolin, Politics and Vision, (Boston: Little Brown and Company, 1960) p. 149 (٦٧)

Luther, "On Christian Liberty," in Three Treaties: Martin Luther, (Philadelphia: Fortress-(٦٨)  
Press, 1960), p. 284; also, pp. 282 - 83, 294-96 .

Wolin, Politics and Vision, p152 . (٦٩)

Martin Luther, " Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed, " in William (٧٠)  
Ebenstein and Alan O. Ebenstein, Great Political Thinkers: Plato to the Present (Chicago :  
Holt, Rinehart and Winston, 1991), p. 351.

(٧١) المرجع السابق، ص ٢٥١ .

Wolin, Politics and Vision, pp. 167- 68 . (٧٢)

John Calvin, "Institutes of the Christian Religion," in Ebestein, p. 357 (٧٣)



- Sibley, Political ideas and Ideologies, p. 3 (٧٤)
- Sheldon S. Wolin, Politics and vision, p. 179 . (٧٥)
- (٧٦) المرجع السابق، ص ١٧٢ - ١٨٢ .
- Martin Luther "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?" in Ebestein, (٧٧) p.347
- (٧٨) المرجع السابق، ص ٢٥ .
- (٧٩) المرجع السابق، ص ٢٨٤ .
- (٨٠) المرجع السابق، ص ٢٤٨ .
- (٨١) المرجع السابق، ص ٢٤٩ .
- John Calvin "On Christian Liberty," in On God and Political Duty,(Indianapolis: Bobbs- (٨٢) Merrill, 19950), p. 41 .
- John Calvin "Institutes of the Christian Religion," in Ebenstein, pp. 359, 361. (٨٣)
- (٨٤) المرجع السابق، ص ٢٥٩ ، ٢٦١ .
- John Calvin "On Christian Liberty," in On God and Political Duty, p. 43, (٨٥)
- (٨٦) المرجع السابق، ص ٢٧ .
- John Calvin "On Civil Government,"in On God and Political Duty, p.69 . (٨٧)
- Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?" p. 350 . (٨٨)
- (٨٩) المرجع السابق، ص ٢٥٣ .
- (٩٠) المرجع السابق، ص ٢٥١ .
- Wolin, Politics and Vision, p.15 (٩١)
- (٩٢) المرجع السابق، ص ١٥٧ .
- Sibley, Political Ideas and Ideologies pp. 318 - 19 (٩٣)
- Wolin, Politics and Vision pp157 - 58 . (٩٤)
- John Calvin, "On Civil Government," in On God and Political Duty p. 49 . (٩٥)
- John Calvin, "Institutes of the Christian religion," in Ebenstein, p. 360. (٩٦)
- (٩٧) المرجع السابق، ص ٢٦٠ .
- Wolin, Politics and Vision p. 173 . (٩٨)
- Sibley, Political Ideas and Ideologies, p. 323 . (٩٩)
- Sabine, A History of political theory, pp. 331 - 32 . (١٠٠)
- (١٠١) المرجع السابق، ص ٢٢٢ .
- (١٠٢) المرجع السابق، ص ٢٢٢ .
- (١٠٣) المرجع السابق، ص ٢٢٢ .

الفصل الخامس

نيقولا مكيافلي

الفضيلة المدنية والمجتمع المدني



## ١ - سياق تاريخي ومقدمة

كان نيقولا مكياڤللى (\*) Niccoló Machiavelli (١٤٦٩ - ١٥٢٦) سياسياً واقعياً، مغايراً لمن ناقشناهم، فيمن تناولوا السياسة من منظور فلسفي، أو أخلاقي، أو ديني. لذلك كان اهتمامه الرئيسي منصباً على التوعية بكيفية الوصول إلى السلطة، والاحتفاظ بها. (١) إلا أنه من الخطأ أن نستشف من ذلك أن "المكياڤيللية" مذهب منفصل راديكالياً عن الأخلاق. فرغم حججه التي تعكس عدم إمكانية تبرير السلطة السياسية على أساس قواعد كنسية، أو دينية؛ قدّر مكياڤللى أهمية المحافظة على الالتزام بالصالح العام بين أعضاء المجتمع. فبدون عادات الفضيلة المدنية التي تحض الناس على إعلاء الصالح العام سيكون المجتمع مهدداً بالانهيار بفعل ما هو متأصل في الجنس البشري من أنانية طبيعية *natural selfishness*. وكما قال أحد الكتاب: يرى مكياڤللى أن "الناس على استعداد للتصرف تجاه بعضهم البعض أسوأ من أكثر الوحوش ضراوة." (٢).

وقبل أن ننصرف لمناقشة أطروحات مكياڤللى، نرى من الضرورة أن نقدم شيئاً عن الخلفية التاريخية للواقع الذي عاش فيه. فعلى مدار القرن الخامس عشر كانت فلورنسا Florence المدنية التي ولد وعاش فيها مكياڤللى، تدار بواسطة أسرة واحدة هي مدينتشي Medici حكمت فلورنسا كنخبة حاكمة، مع توضيح أنهم كانوا يقيمون جمهورية أو شكلاً من الحكومة تلتزم بالصالح العام. وفي ١٤٩٤ انتهى عهدهم وتلاههم بسلسلة من الأنظمة الجمهورية، والمديتشيية Medicean حتى عادت الأسرة المديتشيية

(\*) يقول الكاتب الأمريكي كريستيان غاوس في تقديمه لكتاب الأمير أن سمعة ميكافيللي تعرضت لكثير من الطعن والشبهات ، لا سيما وقد غدت المكياڤيللية نعتاً يجمع من المعاني ما تحمله كلمة الشيطان مفيستوفاليس في رواية "قاوست". وقد كتب الكاتب الإنجليزي المشهور ماركولي مقالاً ضمنه فكرة تقول أن الشيطان قد سمي بـ "نيك العجوز" نسبة لنيقولا الاسم الأول لميكافيللي . ويضيف الكاتب : إنه في أمريكا قد تطور الموقف من ميكافيللي أخذاً أطواراً مختلفة ، إلى أن صرنا نطلق عليه اسم مؤسس علم السياسة الحديث: ويرى بعض المؤرخين البارزين من أمثال رانكي دومينيك في ألمانيا واللورد أكتون في إنكلترا في ميكافيللي ، أحد مؤسسي طريقة التحليل التاريخي الحديثة . انظر : " الأمير "، نيقولا ميكافيللي ، ترجمة محمد مختار الزقزوقي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (المترجم) .



كاملة إلى العرش في ١٥١٢ . أثناء تلك الفترة كان مكيافلي متقلداً لعدة أنوار منها مستشار، وديواويني *bureaucrat* ، وبلوماسي. إلا أنه بعد ١٥١٢ خسر مكيافلي، الذي ظل دائماً على التزام بالحكم الجمهوري ، ومعارضاً للحكم المديتشي، جميع الفرص في تولي منصب سياسي، واتُّهم بالخيانة، وقبض عليه بل تعرض أيضاً للتعذيب. بيد أنه في نهاية الأمر بُرئت بساحته من كل التهم، وذهب بعد ذلك ليعيش في فلورنتين Florentine وهي مقاطعة على ضواحي فلورنسا(\*) . إبان تلك الفترة كتب مكيافلي أشهر كتابين له: "الأمير" *The Prince*، "مقالات عن الكتب العشر الأولى لتيتوس ليفيتوس"(\*\*) *The Discourses on the First Ten Books of Titus Livius*، وهما الكتابان اللذان سنناقشهما في هذا الفصل. ويذكر أنه كتب العمل الأول بغرض تقديم النصيح، وكسب استحسان أسرة مديتشي، ولذلك فقد أهده لأحد أبنائه (٢) .

ولقد كان لما وقع من ثورة في الأحداث، ومجريات الأمور في حياة مكيافلي أهمية رئيسية في تحليله للسياسة. فكتاباتة جاءت إبان القرن الخامس عشر،(\*\*\*) عندما كانت إيطاليا مقسمة إلى خمس ولايات هي فلورنسا، وميلانو، وفينيسيا، وناپلي، والدولة البابوية.(٤) أثناء هذه الفترة كانت هناك فرص وفيرة لتحقيق نمو اقتصادي ، وثقافي، وبسبب الفرص التي أتاحتها التجارة الجديدة لهدم النظام الإقطاعي، وأيضاً بسبب تأسيس مهن، وحرف جديدة أصبحت الدولة الإيطالية جزءاً من العالم الاقتصادي مشاركاً في التجارة، والأعمال الدولية. ولكن في الوقت نفسه لم تستطع أن تتوحد لتشكل دولة إيطالية واحدة.(٥) واعتقد مكيافلي أن ولايات شبه الجزيرة

(\*) بعد خروجه من السجن تم تحديد إقامته وعانى مكيافلي كثيراً في محاولته التوحد إلى الحاكم الجديد، إذ ظل طعمه القديم يراوده ، فألف قصيدة يمتدح فيها ليو العاشر (أحد أفراد أسرة مديتشي) عندما جلس على كرسي البابوية بعد وفاة يوليوس الثاني ، كما حاول الاتساعنة بأحد أصدقائه (فرانشيسكو فيتوري) في تلك المحاولة، ولكن جهوده نهبت هباءً . (المترجم) .

(\*\*) Titus Livius مؤلف روماني وضع كتباً كثيرة ؛ تناول في الخمسة الأولى منها نشأة مدينة روما حتى تاريخ فتحها على أيدي الغال ، وفي الخمسة التالية تناول الحروب السامنية . أما عن باقي الكتب ، والتي وصلت إلى ١٤٢ كتاباً ، فيذكر أنها فقدت معظمها . (المترجم) .

(\*\*\*) المعروف أن موضوع كتاب الأمير قد دون في فترة أسماها أعظم مؤرخي عصر النهضة ، وهو سيموننزي بعهد الطغاة . المرجع السابق (المترجم) .

الإيطالية كانت فى حاجة إلى التغلب على تلك الصراعات، وأن تشكل بدورها دولة موحدة(\*) مثل إسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا، ورأى أيضا أن البابا كان، من إحدى النواحي، ضعيفا جداً بما لا يسمح له القيام بتنفيذ مهمة جسيمة مثل توحيد إيطاليا، ومن ناحية أخرى، من القوة ما يكفى لمنع غيره من القيام بذلك. وكان مكياڤلى، الذى عاش فى زمن المراحل المبكرة لتطور ما هو قائم حالياً من نظام سياسى للدولة القومية الغربية، يخامرہ الأمل فى تحقيق شكل للحكومة الإيطالية يمكن بواسطته وضع أساساً للتوسع الاقتصادى، وإنهاء الانقسامية(٦) .

فقد رأى أن إيطاليا كانت موصومة، على حد قول George Sabine، بالتطور السياسى المكبوح.(٧) ولكى تنقل الولايات الإيطالية إلى العالم الحديث، كانت هناك حاجة إلى نوع جديد من الحاكم السياسى يمكنه خلق هياكل سياسية تفى بتحديات الظروف الاجتماعية، والاقتصادية المتغيرة. و"أمير" مكياڤلى يتولى مسئولية إعادة صياغة المجتمع، وخلق حكومة تتميز بما يكفى من القوة لتحقيق الرخاء فى نظام العالم الجديد(\*\*).

أما فيما يتعلق بمساعينا نحن، فى هذا الكتاب، يمثل مكياڤلى بالنسبة لنا أهمية خاصة لما قدمه؛ فى تنفيذه لأجندة الحاكم الجديد؛ من مساعدة فى تمهيد الطريق للتفكير فى المجتمع المدنى، وهو أيضاً، كما سنبين عند مناقشتنا "للأمير"، ومقالات عن الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيتوس، وأيضاً "ماندراجولا"(\*\*\*) Mandragola، فى بقية هذا الفصل، يمثل نقطة تحول فى تتبعنا لقضية المجتمع المدنى كقضية رئيسية فى

(\*) لم تكن رغبة مكياڤلى فى توحيد إيطاليا رغبة مجردة، فقد كان له برنامج يكشف عن نزعة يعقوبية مبكرة. فكان يريد أن يجنب الغالبية الساحقة من الفلاحين المستأجرين إلى الحياة السياسية من خلال نظام ميلشيا المواطن the institution of a citizen militia. راجع "الأمير الحديث"، ملاحظات موجزة فى علوم السياسة المكياڤلى؛ أنطونيو جرامشى: كرايسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربى، ١٩٩٤ (المترجم).

(\*\*) أطلق مصطلح نظام العالم الجديد فى تلك الحقبة للدلالة على ما تميز به هذا العصر من تطور إقتصادى وصناعى وضعه على بون شاسع من النظام الإقطاعى الذى كانت بقاياها وقلوبه ما زالت باقية. (المترجم).

(\*\*\*) مسرحية رمزية وضعها مكياڤلى، وسيورد الكاتب تفصيل عنها، وما استخدمه فيها من رمز للنظام الإقطاعى القائم آنذاك فى الجزئية الأخيرة من هذا الفصل. (المترجم).

هذا الكتاب. لأنه حتى عند قبوله بالتزام يرجع إلى العالم القديم Old-World بصدد إعلاء أعراف المجتمع المدني التي تحفظ احترام الصالح العام، كان يدرك في الوقت نفسه أنه مقدراً لتوجه الفضيلة المدنية أن يأتى في تصارع مع مطلب الحرية الفردية الذي تميز به العالم الجديد new world ونوضح هنا أن مكياقللى لم ينشغل بالكتابة في النظرية السياسية للمجتمع المدني ، مبيناً كيفية تحديد تلك الكوابح التي من شأنها تأمين الحريات، وغير ذلك من قضايا متعلقة؛ فهذه مهمة كان مقدراً لها أن تنتظر من جاء بعده. ولكن مع ذلك، فقد نصّب مكياقللى المسرح لجميع من جاءوا بعده من مفكرين- مؤيدين، ونقاداً - في هذا الخصوص ممن ستناقشهم على مدى الأجزاء الباقية من هذا الكتاب.

يبقى أن نقول، كنقطة أخيرة، إن مكياقللى قد تناول موضوعه من وجهة نظر نمطين من النظم السياسية: النظم الملكية monarchies، والجمهوريات republics. فنراه في " الأمير " معنياً بمناقشة الملكية، خاصة تلك الأشكال الجديدة منها، وفي المقالات كان مشغولاً بالجمهوريات.<sup>(٨)</sup> وقد بين في مناقشته للأنشطة الملكية الجديدة كيف يمكن استخدام السلطة في خلق نظام سياسى جديد على أرض مقاطعة فتحت جديداً. وفي المقالات ، أشار إلى الجمهوريات بوصفها شكلاً من الحكومات المختلطة، أو حكومة قائمة على أعراف، وتقاليدها راسخة تشمل عناصر ملكية، وأرستقراطية، وديمقراطية، وكان أمله أن تساعد هذه العناصر الثلاثة عندما يتاح لها تقاسم السلطة، في استمرار الالتزام بالصالح العام بين المواطنين. ومع ذلك فبسبب النزوع إلى الفساد، الموروث لدى الجنس البشرى، انتاب مكياقللى القلق من أن يصعب الاحتفاظ باحترام تقاليد الفضيلة المدنية التي وجدت في الجمهوريات. وقد انبعث هذا التشاؤم من جراء رؤيته للطبيعة الإنسانية، مثلما أشرنا في البداية، بوصفها تتسم إلى حد كبير بالأنانية، والطمع، وهى الميول التي من الوارد أن تتفاقم في عالم باتت فيه الحرية الفردية محل تأكيد، وتشديد متزايد. وهذا البورتريه الذى رسمه للطبيعة الإنسانية فى العالم الحديث سنجده شاخصاً بصورة واضحة فى مسرحيته "ماندراجولا" التى ستناقشها فى نهاية الفصل.

## ٢ - الأمير (\*)

### أ ( الملكية

فى مناقشته للأنظمة الملكية فى كتابه "الأمير" لم يسهب مكياقللى فى تلك الأنظمة الوراثية، لأن تلك النوعية من الدول يمكنها الاستمرار بمجرد تحقيق الولاء لأعراف السلف.<sup>(٩)</sup> حيث يرى مكياقللى أن الصعوبة التى تكتنف الاحتفاظ بدول قائمة على توارث الحكم فى أسرة حاكمة واحدة تعد أقل بكثير من صعوبة الاحتفاظ بالملكيات الجديدة.<sup>(١٠)</sup> ومن ثم فإن الأنظمة الملكية التى تسترعى الانتباه هى تلك التى يحاول الأمير فيها تأسيس السيادة على مقاطعة جديدة، أو الحكم فى نظام سبق أن حكم بواسطة شخص آخر. " فالصعوبات لا توجد بالفعل إلا فى نظام ملكى جديد"<sup>(١١)</sup>، وتأمين سلطة الأمير فى هذا الوضع يصبح محفوفاً بالمتاعب بسبب ما يوجد دائماً داخل النظام الجارى فى المجتمع من أناس يؤيدون ما انطوى من أنظمة، ويضمرون حقداً للنظام الجديد.<sup>(١٢)</sup> : يقول مكياقللى:

علينا أن نضع فى اعتبارنا أنه ما من شيء أصعب فى تنفيذه، ولا أكثر تعرضاً للفشل، ولا أخطر فى تناوله؛ من الشروع فى نظام جديد للأمور. فالمصلح يجد أعداءه بين جميع المنتفعين بالنظام القديم، كما يجد أنصاره فاترى الهمة بين أولئك المنتفعين بالنظام الجديد، وهذا الفتور ينشأ فى جانب منه عن الخوف من الأعداء الذين يملكون القوانين فى صفتهم، وفى جانب آخر، عن الميل إلى التشكك المتأصل فى البشر الذين لا يؤمنون إيماناً حقيقياً بأى شيء جديد؛ قبل أن يكونوا قد جربوه بالفعل.<sup>(١٣)</sup>

"it must be considered that there is nothing difficult to carry out, nor more doubtful of success, nor more dangerous to handle, than to

(\*) إن أهم ما يميز كتاب الأمير The prince هو أنه ليس معالجة منهجية ، بل عملاً "حيًا" تنصهر فيه الأيديولوجية ، وعلم السياسة فى الشكل الدرامى "للأسطورة" myth وكان علم السياسة قبل مكياقللى يتخذ إما شكل البيوتوبيا أو شكل الرسالة العلمية . "انظر : جرامشى ، مرجع سبق ذكره " (المترجم) .



initiate a new order of things. For the reformer has enemies in all those who profit by the old order, and only lukewarm defenders in all those who would profit by the new order, this lukewarmness arising partly from fear of their adversaries who have the laws in their favour; and partly from the incredulity of mankind, who do not truly believe in anything until they have had actual experience of it” .

وعلى كل أمير أن يواجه عدم اليقين المرتبط بالحظ fortune ؛ فلا أحد يمكنه أن يعرف مقدماً محصلة ما يزعم القيام به. وهى المشكلة التى تتفاقم بالنسبة للأمير الذى يتولى الحكم فى نظام قائم من قبل، وذلك بفعل ما يواجهه من بيئة عدائية؛ فهناك من يريدون إرجاع النظام القديم، وهناك أيضاً كثيرون ممن سيصادرون على أى ضعف قد يرونه فى النظام الجديد مما يجعلهم يُغيرون عليه ويطيحون به. لهذا وذاك يصير من الحق أن يعتقد الأمير أن فى استظاعته دائماً التحكم الكامل فى الحظ. ولكنه، مع ذلك، يجب أن يكون قادراً على التحكم فيه ، على الأقل، ولو بصورة جزئية. يقول مكيافلى: "إن الحظ هو الحاكم لنصف ما نقوم به من أفعال. ولكنه، أى الحظ، يسمح للنصف الآخر أو ما يقرب من ذلك من أن يكون طوع يدينا" (١٤).

فبرغم ما يخلقه الحظ من عقبات إلا أنه؛ وكما اعتقد مكيافلى؛ يمكن السيطرة عليه، وهو الشيء الذى لا يتأتى إلا لنفرٍ معين من الناس: خاصة هؤلاء المتميزين بكل من الإقدام، والحصافة. فيقول مكيافلى : "ما الحظ إلا امرأة يجدر بنا إذا كنا نبغى السيطرة عليها أن نخضعها بالقوة؛ ويمكننا وقتها أن نرى ما إذا كانت ستدع نفسها لسيطرة الشخص المقدام الجريء أم لمن يتقدم إليها على استحياء" (١٥) والحقيقة أن الحظ بالنسبة للقادة السياسيين المحنكين لا يمثل أكثر من فرصة لإظهار مدى قدرتهم على التحكم فى الأحداث. ويذكر مكيافلى هنا أن العظام من القادة "لا يدينون للحظ إلا بالفرصة التى منحتهم مادة تمكنوا من تشكيلها وفقاً لما رأوه مناسباً". (١٦).

ففضيلة القيادة **Leader virtue** أو ما أسماه مكيافلي **virtù** تشير إلى قدرة الأمير على أن ينحت من الفوضى وعدم اليقين المميزين للحظ نظاماً سياسياً يفضي إلى تأييد الشعب المستمر لنظامه. وفي سبيل هذا يفصح الأمير عن فضيلة القيادة **virtù** عند إشباعه لمآرب الناس فيما يخص ضمان تحقيق اهتماماتهم المادية بما فيها تلك الأشياء الخاصة بالملكية **property** وتكوين الأسر. لقد أثنى مكيافلي كثيراً على القادة الذين نجحوا في جهودهم لتأمين ممتلكات الناس في مواجهة أعدائهم القادرين على سلبهم إياها.<sup>(١٧)</sup> هؤلاء القادة صاروا من الأبطال لدى شعوبهم، ويستحقون أن يحظوا بالمجد، والصيت. وفي هذا السياق أثنى مكيافلي على قادة من أمثال موسى الذي ساعد شعب إسرائيل على الفرار من العبودية في مصر<sup>(١٨)</sup> في الوقت نفسه هاجم مكيافلي أولئك القادة الذين استغلوا قدراتهم في إحراز السلطة على حساب مواطنيهم. فالقادة من هذه الفئة هم أناس مثلهم مثل أجاثوكليس **Agathocles** الذي خان أصدقاءه، وقتل مواطنيه المخلصين، وارتكب من الأفعال ما لا يمكن أن يطلق عليه فضائل، فهم على حد قول مكيافلي "يحرزون سلطة، ولا يجنون مجداً".<sup>(١٩)</sup>

ولكنه لبسط سيطرته على مجريات الأمور بالطريقة التي ينال بها تأييد الشعب، قد يتحتم على الأمير، الذي يفصح عن فضيلة القيادة، ألا يولي اهتماماً لأفكار أخلاقية تقليدية من قبيل المحافظة على الاتفاقات. هذه المعايير الأخلاقية التقليدية قد تكون جوهرية في ممارسة العلاقات في إطار الأسرة أو بين الأصدقاء، ولكنها ليس لها وجود في الغالب في نظام عام يدعو الأمير إلى إظهار الجرأة، والجسارة المطلوبين لضبط الأحداث العامة بغرض خلق منافع دائمة للناس.

ومن ثم، يجب على الأمير في بعض الأحيان، وبغرض توفير المنافع المهمة لشعبه، أن يطيح بقيم أخلاقية؛ تعتبر من الناحية التقليدية جوهرية في الأوضاع اليومية العادية، غير أن الأمير لا يستطيع دائماً أن يمنحها تأييده. وأخالنا نرى هنا؛ أن علم السياسة، بالنسبة لمكيافلي، لا يتأني في حقيقة الأمر من دراسات في الفلسفة الأخلاقية، ولا من أبحاث نظرية في القانون الطبيعي، ولا من فهم للاهوت، بل من

دراسة سياسات حقيقية ينخرط فيها رجال يتمثل هدفهم الرئيسى فى إحراز السلطة، واستخدامها فى خلق مجتمعات تخدم المصالح الجوهرية لشعوبهم.

## ب) التجديد عن طريق العنف

للوصول إلى فهم الكيفية التى يتصرف بها الحاكم المتحلى بفضيلة القائد virtù يحسن بنا إعطاء مثال لنموذج النور المكيافيللى ؛ متمثلاً فى قيصر بورجيا Cisare Borgia. فقد ابتسم الحظ فى البداية لبورجيا فأحرز سيطرةً على رومانا Romagana التى كانت فيما سبق إقليمًا فى الدولة البابوية، وكان ذلك بمساعدة والده البابا ألكسندر. لكن الحظ نفسه الذى منح بورجيا السلطان سيسلبه إياه لاحقاً عندما توافى والده المنية. حيث يقول مكيافيللى: إن بورجيا قد وصل إلى السلطة بنفوذ والده، وخسرها عندما زال هذا النفوذ.<sup>(٢٠)</sup> غير أن بورجيا فى فترة حكمه أظهر قبضة قوية على مسار الأحداث. على سبيل المثال إنه بمجرد توليه السلطة بحث فى تشديد قبضته على روماناً من خلال عدة وسائل مختلفة وجدها مكيافيللى مما يستحق الثناء. فقد اتخذ بورجيا لنفسه من الأرستقراط الذين دعموا سابقاً نخب سياسية أخرى، أصدقاء له بإعطائهم مناصب وامتيازات جديدة فى مقابل تأييدهم له. أما أولئك الذين فشل بورجيا فى شراء ولائهم فقد كسر شوكتهم بالقوة بمعاونة من الجنود الفرنسيين. وفى النهاية يجدر القول بأن روماناً قبل أن يتولى بورجيا حكمها كانت خاضعة لحكم أناس لم يستطيعوا حماية مواطنيها من كل أنواع الاضطرابات، ولكن بمجرد وجود بورجيا فى السلطة نال تأييد المواطنين بإعطائهم حكومة جيدة، وإحلال السلام، والقضاء على الفوضى.<sup>(٢١)</sup>

ولإنهاء الاضطرابات؛ كان من الضرورى الاعتماد من حين لآخر على قسوة شديدة extreme cruelty ومن أجل ذلك نجد بورجيا يعين ريميرو دى أوركو Remirro de Orco، الذى عرف بالقسوة، والاقتدار، ويمنحه أوسع السلطات.<sup>(٢٢)</sup> وبمجرد نجاحه فى إحلال النظام، والاستقرار خشي بورجيا من أن يبدأ المواطنون فى كرهه

بسبب قسوة أوركو فأبعده عن السلطة، وأرسى قواعد محكمة مدنية تحت رئاسة شخص بارع، عينت فيها كل مدينة محامياً ينوب عنها.<sup>(٢٣)</sup> وهنا كان لحفظ النظام أن يتأتى هذه المرة من شرعية الشعب بدلاً من العنف السطوى. ولما كان بورجيا مازال فى خشية من أمره من أن تكون أعمال أوركو قد ولدت كراهيته فى نفوس المواطنين، وبغرض تجنب هذا الاحتمال، بحث فى التملص من الأوزار التى ارتكبها أوركو، فكان أن قتله بطريقة نالت استحسان الشعب، وأيضاً نزهت به عن قسوة أوركو التى ثبتت فى أذهان الناس. فها هو بورجيا، وفى لحظة عصيبة متظاهراً بالتقوى، يجيء بأوركو مشطوراً إلى نصفين، يلقي به صباحاً فى إحدى الميايين العامة..... واضعاً بجواره قطعة من الخشب وخنجرًا ملطخًا بالدماء. وقد أثارت وحشية هذا المشهد لدى الشعب خليطاً من الرضا، والذهول.<sup>(٢٤)</sup> وعاد الشعب مرة أخرى ينظر إلى بورجيا بصفته حاميه، وهذه المرة ضد القاتل الوحشى الذى كان هو نفسه من استأجره.

وفى النهاية يأتى الحظ ليغلب بورجيا، ويتسبب فى سقوطه. فعند وفاة والده، لم يكن فى استطاعة بورجيا تعيين البابا الذى يريده، ولكنه على الأقل حال نون اختيار بابا لا يريده. فبالرغم من أن يوليوس الثانى Julius II لم يكن الشخص الذى اختاره بورجيا للبابوية، إلا أن بورجيا ظن أنه شخص يمكن التعايش معه. ولكن رغم تعيين يوليوس الثانى لم يتمكن بورجيا من الاحتفاظ بالسلطة. وقد أنحى بورجيا باللائمة على سوء حظه فى هذه المحصلة. وهنا يخبرنا مكيافللى بأن بورجيا أخبره انه كان لديه خطة محكمة للاحتفاظ بالسلطة، ولكن بسبب صحته المتوقعة لم يكن قادراً على تنفيذها. فمن منظور بورجيا إذن ، وكما وصف مكيافللى الموقف أنه إذا كان بورجيا نفسه يتمتع بحالة جيدة فى الوقت الذى توفى فيه والده لكان "من شأن الأمور أن تمضى يسيرة". ولكن بورجيا أخبر مكيافللى أنه فى نفس الوقت الذى وافى والده المنية كان بورجيا يحتضر أيضاً.<sup>(٢٥)</sup> وهذه حقيقة يفترض أنها قد أجهزت على أمله فى استمرار حكمه.

مع ذلك، وكما يخبرنا مكيافللى؛ فقد عاش بورجيا لمدة ثلاث سنوات آخر، وانتهت حياته بعد ذلك فى إحدى الحروب.<sup>(٢٦)</sup> فما هو السبب الحقيقى فى سقوط



بورجيا؟ اعتقد مكيافلي أن بورجيا قد ارتكب بعض الأخطاء التكتيكية فيما يخص تنصيب خليفة أبيه، خاصة في سماحه بتولي يوليوس الثاني مكانة البابا الذي كان على حد تعبير مكيافلي "سوء اختيار".<sup>(٢٧)</sup> فلما كان بورجيا عاجزاً عن اختيار البابا الذي يريده كان حري به ألا يسمح مطلقاً باختيار شخص للبابوية، بل كان يتوجب عليه ألا يسمح لأي من هؤلاء الكاردينالات<sup>(\*)</sup> الذين أساء إليهم من أن يصل إلى منصب البابوية، ولا ممن سيتوجب عليه أن يخشاهم عندما يرتقون البابوية. فالرجال غالباً ما يقدمون على اقتراف الإساءات إما بدافع الخوف أو الكراهية.<sup>(٢٨)</sup>

ولكن إجمالاً كان بورجيا في رأي مكيافلي شخصاً استخدم "القوة والاحتياال ليجعل من نفسه شخصاً محبوباً مهاباً من قبل الشعب".<sup>(٢٩)</sup> فأى شخص يريد أن يدمر أعداءه، ويدخل تجديدات، ويستخدم الخداع والعنف بشكل عام للسيطرة، وإدارة الأمور من أجل إحراز السلطة "لن يجد نموذجاً أفضل مما قام به هذا الرجل"<sup>(٣٠)</sup> فالقوة والشدة التي يحسن استخدامها، تماماً مثل الخداع الذي يحسن التخطيط له، تجد قبولاً كوسائل لتأمين السلطة. فهي تكتيكات تعد مقبولة، خاصة عندما تستخدم لإرساء نظام سياسي قائم على الشرعية الشعبية<sup>(\*\*)</sup>.

( \* ) الكاردينال Cardinal أحد مقدمي الكنيسة الكاثوليكية ، يعينه البابا . ( المترجم ) .

(\*\* ) كتب فرانسوا باكون عن مكيافلي : " يجب شكر مكيافلي ، والكتاب من هذا النوع ، الذين يقولون بصراحة ، ويدون مورابة ، ما اعتاد الناس على فعله ، لا ما يجب عليهم أن يفعلوه " . وهذا الحكم الصابر عن رجل فيلسوف في عصر كان من المستحسن فيه التشهير بسخرية مكيافلي - دون أن يكون تطبيق السياسة ، مع ذلك أحسن أخلاقية وبشكل محسوس مما كان يفعل قيصر بورجيا - يوضح صفة رئيسية عند الفلورنسي حتى حدود معرفته وفكره ساعدته على التعمق في مقومات الحكم كما كان مطبقاً في زمنه ، وإلى حد ما في كل الأزمنة ، وعلى كل حال ليست أهمية مكيافلي في كونه شاهداً فقط. فبقوة جهد عقل مطبق على مسائل محصورة ، ارادياً ، طرد من السياسة كل ميتافيزيقية ، وفصل جذرياً بين مدينة الله ، ومدينة الناس : فقد جعل معرفة الأخيرة من اختصاص العقل الإنساني ، إلا أن هذه الموضوعية كان لها وجهها الآخر فالمعطيات التي يقبل بها على أنها الأولى وأنها لا تُردّ ليست كذلك لا في نظر الفيلسوف ، ولا في نظر المؤرخ. ولكن مكيافلي برفضه عن عمد كمية كبيرة من الأفكار الوسيطة ، التي كانت لا تزال حية ، عند الكثيرين من معاصريه ، مهدّ ، كما يقولون الساحة لقيام بنيات جديدة فيما بعد ، وهو ما سيوضحه الكاتب بشكل دقيق خاصة فيما يتعلق بالبنية الحديثة للمجتمع المدني فيما تبقى من هذا الفصل . انظر جان توشار ، مرجع سابق ، ص : ٢٠٥ ( المترجم ) .

### ج) تكنيكات السلطة: الحفاظ على المظهر

إن دراسة الحالة التي قدمها مكياقللي متمثلة في بورجيا، وتناوله فيها لمسألة الحظ، نراه يكللها هنا بنصيحة يسديها للأمرء عن كيفية الاهتمام بأمورهم. وهنا يتمثل اهتمامه في إظهار الكيفية التي يجب على الأمير أن يتصرف بها، بمجرد وصوله إلى السلطة، للمحافظة عليها.<sup>(٣١)</sup> وسنرى أن نصيحة مكياقللي إنما وضعت للتأكيد على أن مظهر الأمير، وهيئته تعد من المسائل المهمة للغاية في اكتسابه ثقة مواطنيه. وهذا ما يعنى أنه غالباً ما يجب عليه أن يظهر على ما هو مغاير له في الحقيقة. أى عليه أن يظهر: مؤمناً، إنسانياً، صادقاً، متديناً، ولكن في الوقت نفسه "عليك أن تحتفظ بذهن على أتم الاستعداد للتصرف على ما هو عكس ذلك وقتما يكون ذلك مطلوباً حيث تكون وقتها قادراً على التحول إلى الصفات النقيضة"<sup>(٣٢)</sup> إذن من الواجب على الأمير أن يتوخى الحذر عند ظهوره على الناس، وأن يرسم نفسه أمامهم بطريقة تجعله مرغوباً لديهم، بل عليه أيضاً أن يكون حذراً، "أشد الحذر، من أن يتلفظ بما يجعله يبدو كما لو كان غير حافل بالصفات التي سرناها. وهي النقطة التي تصدق، على نحو خاص، على ما يتعلق بالدين."<sup>(٣٣)</sup> فالناس يترنحون بفعل ما يسقطه الأمير عليهم من هيئة له، وأكثرهم لا يعبتون بما وراء هذه الصورة من حقيقة.

وبجانب ما ذكر من سمات، هناك أيضاً صفات أخرى يجب أن يظهرها الأمير، فعليه أن يبدو كريماً أى ليس بخيلاً سخى أى ليس بجشع، بل وجديراً بالثقة؛ أى على عكس ما قد يبدو من شخص غير قادر على الوفاء بوعوده، وشجاعاً أى منافياً للجن، وجاداً كصفة مضادة للاستهزاء بالأمور، وأن يكون متصفاً بالإنسانية دون الغطرسة. "إلا أنه ما من أمير يمكنه أن يحتضن داخله كل هذه الصفات الحميدة متجنباً في الوقت نفسه جميع الصفات الشريرة، وهنا نقول: إن عليه تفادى تلك الرذائل "التي من شأنها أن تفقده الولاية" ورغم ذلك فعندما يصير من الضرورة له أن يفصح عن شرور معينة من أجل المحافظة على السلطة، عليه أن يفعل"<sup>(٣٤)</sup>.

إن تأكيد مكياقللى على محافظة الأمير على المظهر اللائق تعد بلا شك ماثلة فى عصرنا الحالى ومنفذة على أكمل وجه فيما يقوم به مديرو الحملات الانتخابية ممن يستخدمون التلفزيون لإسباغ الصورة التى تغوى المواطنين لتأييد المرشحين. فـ "مكياقللى"، شأنه شأن مديري الحملات هذه الأيام، كانت لديه رؤية ساخرة من الأمة وأنواقها السياسية. حيث يقول:

"ولذا فيرونُ الأميرُ إلى الظفر بالولاية والمحافظة عليها، وسنجد الجميع يطرون على وسائله ويعتبرونه مثلاً للشرف، لأن الدماء غالباً ما يأخذون بالمظاهر... وما العالم سوى الدماء، أما القلة الذين لا يعتبرون من الدماء نجدهم معزولين عن الناس عندما تجد الأغلبية ضالتها فى الأمير"<sup>(٢٥)</sup>.

"Let the prince therefore aim at conquering and maintaining the state, and the means will be judged honorable and praised by every one, for the vulgar is always taken by appearance ...and the world consists of the vulgar, and the few who are not vulgar are isolated when the many have a rallying point in the prince".

إن التأكيد على حفظ المظهر اللائق أمام الشعب يشير إلى أنه عندما تبوء بالفشل إحدى محاولات مقاومة قوس وسهم الحظ ، فيجب على الأمير أن يتمتع بالقدر الكافى من المرونة لتغيير توجهاته. فهو لا يجب أن يكون أيديولوجياً مخلصاً لشكل أو مسار معين من العمل. علاوة على أنه إذا ما وجد، فى عدوله عن توجهه سياسى سابق، أنه من الضرورى أن ينكث بعهدٍ ما؛ عليه ألا يتردد. "فالحاكم الحصيف المتدبر لأمره لا يجب أن يثبت على الوفاء عندما يكون ذلك ضد مصالحه"<sup>(٣٦)</sup>. فبرغم أنه من الأفضل أن يبدو المرء صالحاً ومستقيماً من الناحية الأخلاقية، فإن الأحداث قد تملى عليه، مثلما كان مع بورجيا أن يكون جسوراً بلا شفقة. هذا هو السبب فى أن الأمير يجب أن يعرف كيف لا يكون صالحاً، وكيف يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها ، حسب

ما تستدعيه الضرورة.<sup>(٣٧)</sup> ومن ثم فالمحافظة على المظهر الصحيح تعد إلى حد كبير وظيفة من وظائف الأمير الذي يقوم بالاختيار الصحيح فيما يخص كيفية العمل أو التصرف في وقائع معينة. فإذا كان متواضعاً بينما يتوجب عليه أن يكون جسوراً فسيظهر كأنه غير قادر على حمل عباءة السلطة *the mantle of power* ، ومن ثم سيبدو متلعثماً وغير كفء، وبالتالي سيجلب على نفسه العديد والعديد من هجوم أعدائه فتدركه قبضة الحظ.

وحتى عندما يتخذ الأمير القرارات الصحيحة، ويحتفظ بهالة من السيطرة، والكفاءة فإن هذا لا يكفي في حد ذاته لضمان منصبه، فالحقيقة أنه إذا كانت المحافظة على المظهر اللائق هو كل ما نبغيه، فإن كل ما يجب على الأمير أن يفعله هو أن يفعل ما يكسبه حب مواطنيه. فلا شك هنا أن جميع الأمراء يقومون بأفضل ما لديهم عندما يستطيعون الاحتفاظ بوفاء وحب شعوبهم. فبالنسبة لمكيافلي "إن خير القلاع (لحماية السلطة) هي ما تؤسس على حب الشعب."<sup>(٣٨)</sup> إلا أن مكيافلي قد أوضح أن الأمير يجب أن يتقبل إلى حد كبير، أن الناس سيظلون دائماً يتلقطون الهفوات التي قد تصدر عنه حتى وإن كان يظهر في قوة من أمره حيال الأحداث، متحلياً بالمظهر اللائق. لماذا؟ حسب مكيافلي نجد أن جميع الأمراء دائماً ما يواجهون السؤال الأزلي الذي يطرحه المواطنون على الساسة وهو: نعم؛ لقد قدمت لي بالأمس خيراً ولكن ما الذي صنعت من أجلى مؤخراً؟ ورغم أن السؤال لم يكن من صنع مكيافلي فليسان حاله يقول ذلك. فقد كان مكيافلي على وعي تام إذن بأن معظم المواطنين يجحدون المعروف وأنهم "منافقون" و"مشتهون لما في حوزة غيرهم" وليس من الممكن الاعتماد عليهم، وباختصار "ما دمت تتفهم فهم لك كاملين يفنونك بدمائهم ومتاعهم وحياتهم وولدهم... ولكن عندما تقع أية واقعة مشنومة تكون في غير صالحهم تراهم ينقلبون عليك"<sup>(٣٩)</sup>.

إذن كيف يحتفظ الأمير بسلطته في مواجهة هذا النمط من المشكلات؟ يوضح مكيافلي أنه أحياناً إذا لم يتمكن الأمير من أن يكون محبوباً، فمن الأفضل له أن يكون



مهاباً. (٤٠) فالشعب يجب أن يكون على علم بقسوة الأمير وملماً بأن في استطاعته أن يستخدم ضدهم نفس القوة التي استخدمها ضد أعداء البلاد، أو ضد خصومه في الداخل. ولكنه مع ذلك يجب عليه أن يلتزم بحدود معينة في تخويله للرعايا. فلا يمكنه أن يتمادى في ذلك إلى أن يستثير كراهيتهم. (٤١) فلكي يتجنب الأمير وقوع الكراهية؛ عليه ألا يكون ناهباً، ومصابراً لأملأك، ونساء رعاياه ... ولا يمكن له أن يتعدى على متاع أو شرف العوام من الناس. (٤٢) وهنا يوضح مكياقللى أنه يجب على الأمير أن يعترف بعدم إمكانية الاستمرار في البقاء إلا بقدر خدمته لمصالح رعاياه الحيوية. وإذا لم يخش الناس من الظروف التي قد تهدد هذه المصالح لن يعوبوا في حاجة إلى حاكم، وكذلك إن لم يكن الأمير في أذهان الناس جزءاً من جملة الظروف التي يخافونها فلن يحتاجون إليه. فمن الواضح أن من أهم المصالح عند الناس هو تأمين ما لديهم من أشياء عزيزة ، وبالتالي فهم يتوقعون من الأمير أن يخلق مجتمعاً يحمي أسرهم، وممتلكاتهم.

وهنا يسرد مكياقللى طرقاً مختلفة يمكن للأمير بمقتضاها أن يوفر الحماية لمصالح شعبه الحيوية والأساسية. ما تلك الطرق؟ أولها الانخراط في " مشاريع عظيمة." ومثال تلك المشاريع؛ القيام بحملات عسكرية ناجحة من شأنها أن "تذهل" العامة، وبالتالي تبعث على الشعور بالفخر القومي في نفوسهم. ويمكن للأمير أيضاً أن ينشغل بأعمال داخلية تخدم مصالح الشعب بطرق مؤثرة؛ وهو هنا يسعى إلى "الاشتغال بالعظمة والتفوق." (٤٣) وفي كلتا الحالتين فعند قيامه بهذه الأعمال الخيرة لمصالح مجتمعه؛ يثير الأمير الإعجاب لدى الشعب الذي يمتن له من أجل المنافع التي يمنحها للمجتمع.

وربما تكون أفضل طريقة للإعلاء من شأن المصالح الحيوية للناس هي خلق مجتمع يكون الأفراد فيه قادرين على تلقي ما يسعدهم من الحياة ، ويرضيهم. ويجب على الأمير أن يعمل من أجل توفير الشروط التي تضمن الرخاء المادي لمواطنيه، وهذه الشروط يجب أن تتيح للأفراد أن يشتركوا في ممارسة الحياة بالطرق التي يختارونها. يقول مكياقللى:

تعلوة على ذلك ، يجب عليه أن يشجع مواطنيه أن يمارسوا مهنتهم هادئاً  
البال، سواء في التجارة أو الزراعة أو أية صناعة أخرى يقومون بها، حتى  
لا يحجم هذا عن تحسين ما يمتلكه بسبب خشيتهم أن يسلب منه، أو أن  
يخشى ذاك من الشروع في تجارة خوفاً من الضرائب، بل ينبغي أن يكافئ  
من يقوم بتلك الأمور، ومن يسعى، بأية طريقة إلى تحسين مدينته أو ولايته<sup>(٤٤)</sup>.

“Moreover, he must encourages his citizens to follow their callings  
quietly, whether in commerce, or agriculture, or any other trade that  
men follow, so that this one shall not refrain from improving his pos-  
sessions through fear that they may be taken from him, and that on  
from starting a trade for fear of taxes; but he should offer rewards to  
whoever does these things, and to whoever seeks in any way to im-  
prove his city or state” .

إن أمير مكياقللي على دراية بأن الناس لن يكونوا أحراراً مطلقاً إذا ما عاشوا  
في خوف من أن يُسلبوا ثمار جهودهم. وهو ما يعني أن الناس لن يكونوا أحراراً في  
الإعلاء من حياة يختارونها بأنفسهم إلا عندما يقتنعون بأن الآخرين لن يسلبوهم  
ما حققوه من مكاسب. ومن ثم يبدو أنه على الأمير أن يضع نظاماً من القوانين التي  
تحمي المصالح الأساسية للناس/ كما أنه ليس من الكافي، كما يرى مكياقللي، أن  
تصان مصالح الناس من الجور عليها، بل عليهم أن يفهموا وجود مسئولية موازية في  
تتبع طرق الحياة من شأنها أن تعزز المجتمع برمته. لذلك يدرك أمير مكياقللي أن  
الناس في ممارستهم لمصالحهم الخاصة يجب أن يصيروا ملتزمين ومحتفين بضرورة  
الإسهام في الصالح الأعم للمجتمع، ومن ثم بأهمية بقاء الفضيلة المدنية. ولتحقيق هذا  
الهدف سيسبغ أمير مكياقللي المكافآت على الناس من أجل العمل بالطرق النافعة؛  
ليس فقط من أجل مصالحهم بل أيضاً من أجل صالح المجتمع ككل. وعلى هذه الفكرة  
سيبني مكياقللي مناقشته للنظم الجمهورية كما سنرى في الجزئية التالية.

### ٣ - المحاضرات والأنظمة الجمهورية :

رأينا فى قراءتنا للأمير The Prince كيف خلق القائد الذى يتحلى بفضيلة القيادة virtù نظاماً يعد أساساً لتدعيم، وتأييد الناس لحكمه. وفى المقالات The Dis-courses، سنجد أن القائد يفصح عن تلك الفضيلة عندما يكون بصدد خلق مؤسسات دائمة تتجاوز صولجان حكمه، وتضمن للناس الحاجات الأساسية للأجيال القادمة. حيث لن تكون القاعدة التى نُقِيم على أساسها إسهامات القائد، كما هو الحال فى الأمير؛ متمثلة فى كيفية تمكن قائد، مثل بورجيا، من الحظ أو القدر بحيث استطاع الحفاظ على نظامه طوال حياته، بل يستمثل فيما إذا كان ما يقيمه القائد من نظام سياسى سيستمر بعد أن يقضى نحبه أم لا.<sup>(٤٥)</sup> ومن ثم، يرى مكيافلى أن الخير لجمهورية أو مملكة ما لا يقتصر على وجود أمير يحكم بحكمة أثناء فترة حياته، بل فى وجود ذلك الأمير الذى سيهبها تلك القوانين التى ستصون نفسها بنفسها حتى بعد مماته<sup>(٤٦)</sup>.

إلا أن خلق نظام سياسى ممتد ومستمر، فى حالتنا هذه، فى نظام الجمهورية الذى يمثل موضوع المقالات، يعد مسألة صعبة. لأنه فى حين أن الحكومات تنشأ لأسباب تتعلق بتأمين العدالة، فهى دائماً ما تتقوض بفعل الفساد. فالحقيقة أن صعود وسقوط الحكومة بالنسبة لمكيافلى، إنما ينسجم مع الدورة التى تأخذها الحكومات فى التحول من حكومات عادلة إلى حكومات غير عادلة بسبب الفساد. ومن ثم يتمرّد الناس ويثورون عليها بغرض استعادة العدالة، إلا أن الفساد ما يلبث أن يعود مرة أخرى. هذه الدورة مستمرة عبر التاريخ. ولتفسير هذه الدورة المتواترة ناقش مكيافلى ستة أنواع من الحكومات. أولاً هناك ثلاثة أنواع صالحة أو عادلة هى : الملكية أو حكم الشخص الأفضل، والأرستقراطية أى حكم نخبة من أفضل الناس، والديمقراطية أى حكم الكل للكل. وكل من هذه الأنماط الثلاثة يقابله شكل غير عادل. فالصورة الفاسدة من الملكية هى الطاغية أى حكم شخص ظالم، والصورة الفاسدة للأرستقراطية هى الأليغاركية أى حكم قلة ظالمة، والصورة الفاسدة من الديمقراطية هى الفوضوية أو حكم الغوغاء<sup>(٤٧)</sup>.

وفيما يلي سنوضح هذا الطابور من الحكومات التي ظهرت على مدار "تورة العدل-الظلم"، وذلك بغرض إظهار الصلة بين الحكومات المختلطة أو ما يسمى حسب مكياقللي بالجمهورية. فالجمهورية التي توجه الناس إلى الصالح العام تحتوى على عناصر من كل نمط من أنماط الحكومات العادلة. فهي تمثل النظام السياسى النموذجى عند مكياقللي، والذي اعتقد أنه وُجدَ فى روما القديمة<sup>(٤٨)</sup>.

وتبدأ تورة أنماط الأنظمة السياسية بمناقشة للحكومات الأولى. فقبل أن تزداد أعداد الناس بشكل كبير لم تكن هناك حاجة إلى الحكومة. ولكن بتزايد أعدادهم، وجدوا من الضروري أن يتحدا بغرض تأمين الصالح العام. ويهدف تحقيق أهدافهم المشتركة، اختاروا من بينهم الأفضل والأقوى ليقودهم. فى الوقت نفسه بدأ الناس يميزون بين من كانوا يتميزون وسطهم بالأمانة، وأولئك ممن تميزوا بالشر والرنيلة. وهؤلاء كانوا أنانيين لم يكن من الممكن ائتمانهم على السلطة. وقد أدت هذه المشاعر إلى إرساء القوانين بغرض ضمان توقيع الجزاءات على مرتكب الأعمال غير الشرعية ضد الآخرين. "هكذا كان أصل العدالة"، مثلما قال مكياقللي. وهو ما جعل الناس بعد ذلك عند اختيار الأمير لا ينظرون إلى الأقوى، ولا الأشجع، بل إلى الأكثر حكمة، وعدلاً<sup>(٤٩)</sup>. فالحكومات الأولى أو الأنظمة الملكية المبكرة قد تأسست بواسطة العظماء، والحكماء الذين مثلوا الحكومة بأفضل شخص لديهم.

وعندما انتقلت السلطة بعد ذلك إلى الجيل التالى أُستُخدمت الطرق غير الانتخابية، والوراثية. ولكن مع هذا الانتقال ظهرت مشكلات جعلت من المحافظة على النظام العادل أمراً صعباً. فأبناء القادة الصالحين الأولين أفسدتهم حياة اليسر، وبالتالي افتقدوا لكل معرفة بأهمية التفوق من خلال إظهار الفضيلة، وفى المقابل، اعتقدوا أن من حقهم أن يُمنحوا كل ما يمكن من ترف. وبالتالي سرعان ما يجر الأمير على نفسه كره العامة<sup>(٥٠)</sup>، ولأن كره الناس مما يخيف الأمير، نراه يقرر حماية نفسه بالتحول إلى طاغية يخضع الناس بغرض الاحتفاظ بسلطته عليهم.

ويتمرد الناس على هذه الظروف، ويُطلق بعد ذلك على من قاموا بالتمرد اسم "المحررون"<sup>(٥١)</sup> وهم من قاموا بتشكيل حكومة بطبقة حاكمة جديدة من النبلاء منشئين



بذلك الحكومة الأرستقراطية. وهنا نتذكر الحكومة المكونة من أفضل نخبة من الناس ما ارتكبه الطاغية من إرهاب ويأملون في ألا يعود ذلك ثانية. وبالتالي فقد أعلوا من شأن القوانين التي تمثلت أهدافها الرئيسية في المصلحة العامة. ولكن أبناءهم الذين خلفوهم كانوا على جهل بما حاول آباؤهم إتمامه، كذلك لم يكن لديهم خبرة بما حدث من الطاغية وما جرى له، كما أنهم لم يكونوا على اقتناع بالمساواة المدنية، ومن ثم فقد غفروا لأنفسهم ممارسة الجشع، والنهم، والفجور، والعنف وسرعان ما أفسدوا الحكومة الأرستقراطية وأحالوها إلى طغيانٍ أليغاركي غير عابئين بأي من الحقوق المدنية<sup>(٥٢)</sup>.

وجاء الأليغاركيون بنفس الاستبدادية التي عاشها الناس تحت حكم الطاغية الأول. فثار الشعب على هذا الوضع وبحث عن الحماية عند أمير جديد. إلا أن عهد الأخير كان أيضاً استبدادياً. لذلك عندما تذكر الناس ما جرى من إخفاق لكلا الأميرين اللذين حلاً بعد الأليغاركية، والأرستقراطية، قرروا إرساء نظام ديمقراطي واضعين في نيتهم ألا تقع السلطة في أيدي أمير أو قلة من النبلاء.<sup>(٥٣)</sup> إلا أن النظام الجديد للحكم لم يظل موجوداً إلا بدوام من ساعدوا في تأسيس تلك الحكومة. وعندما تولى الجيل التالي السلطة، كانوا مفتقدين للذاكرة الجيدة لما حدث في الماضي، ومثلما حدث في الماضي وقعوا هم أيضاً في شرك العادات الشريرة التي أحلت القمع في البلاد. فلم يستشر كل فرد غير ما بداخله من أطماع، وكانت آلاف من الأعمال الظالمة ترتكب يومياً وتحولت الديمقراطية إلى فوضى، واقتضى ذلك إعادة الأمير، القائد الواحد، الذي استطاع استعادة النظام، ولكن مرة أخرى تنور نفس الدورة وتتكرر، فيتحول المجتمع ويسقط في الفوضى<sup>(٥٤)</sup>.

وهنا نجد على مدار ما عرضنا بشكل عام؛ أن عبو كل الأنظمة خاصة الصالحة منها؛ هو الفساد وذلك "أن المشرع الذي يهب ولايته أو تولته أياً من الأشكال الثلاثة الصالحة من الحكومة، إنما يكونها لفترة وجيزة، حيث لا توجد من الاحتياطات ما يمكن أن تمنع أياً من تلك الأنظمة الثلاثة التي اشتهرت بالخير من الفساد وتحولها

إلى النوع المضاد لها.<sup>(٥٥)</sup> مع ذلك فقد خفف مكيافللي من هذا التشاؤم إلى حد ما باختياره النموذج المختلط الذي يعد أكثر احتمالاً للوقوف أمام سرطان الفساد من تلك الأنظمة. ففي النظام المختلط يتقاسم السلطة ثلاثة أنماط الصالحة مجتمعين : الملك، والنبلاء، والشعب. ولقد أشار "ليكيرجس" *Lycurgus*، المشرع العظيم لإسبرطة، بهذه المقاربة من أجل إسبرطة التي ظلت طوال ٨٠٠ عام في سكونية عامة. ورغم أن روما لم يتوفر لها قائد عظيم مثل ليكيرجس فقد كان لديها "رومولس" *Romulus* وملوك آخرون ممن قدموا لها قوانين "تناسبت مع الأحرار من الناس". ولقد وضعت القيادة الرومانية النظام الملكي بون الجمهوري كهدف لها في بداية الأمر، ولكن بعد سنوات طويلة تحولت الملكية إلى جمهورية، وذلك عندما جاءت "هيئة ملكية لتتقاسم السلطة مع العناصر الأرستقراطية في المجتمع ومع الشعب أيضاً. وهو المزيج الذي جعل الدستور كاملاً<sup>(٥٦)</sup>.

في الحكومة المختلطة أو الجمهورية تتقاسم الطبقات الثلاث السلطة وكل منها يراقب ويراجع الآخرين مانعين بذلك أي انفراد بالسلطة من قبل طبقة واحدة. إلا أنه حتى في النظام المختلط لابد من إلقاء المسؤولية الكاملة عن حماية الحرية، في أيدي سلطة واحدة. فالحرية لا تكون في أفضل حماية لها، حسبما رأى مكيافللي إلا عندما تكون في أيدي عامة الشعب. لماذا؟ لأنه بينما نجد لدى النبلاء رغبة شديدة في السيطرة، فإن عامة الناس لا يريدون سوى التحرر من السيطرة. فهم أكثر رغبة من أية طبقة أخرى في "العيش في متعة الحرية؛ بحيث نراهم، عند انتمائهم على رعاية أية امتيازات أو حريات، أقل استعداداً لانتهاكها؛ فهم بالضرورة سيعاونها أفضل من سواهم، ولأنهم لا يمكنهم حرمان أنفسهم منها، فسيمنعون غيرهم من القيام بذلك"<sup>(٥٧)</sup>.

وتأسيساً على أهمية محافظة الجماهير على الحرية؛ نجد من الأهمية البالغة بالنسبة للناس ألا يصبحوا هم أنفسهم فاسدين. "فعندما يستحوذ الفساد على الشعب بأجمعه، لا يمكنه وقتها حفظ حريته حتى ولو لأقصر فترة ممكنة."<sup>(٥٨)</sup> والحقيقة إن

أهمية تفادى هذا الفساد وسط الشعب يعد غاية فى الأهمية من حيث المحافظة على تكامل عملية سن القوانين. وهنا نذكر مكياقللى، مشيراً إلى الجمهورية الرومانية، أنه بمقدار ما كان الشعب غير فاسد؛ كانت عملية سن القوانين بمثابة الإطار الذى عمل فيه المواطنون على تنفيذ ما اعتقوه فى صالح الجميع، وكان ممسوحاً لكل المواطنين، فى هذا الإطار، أن يعبروا عن آرائهم حيال ما يجرى من مشروعات أو ما يطرح من أهداف، وكانوا لا يطلقون أحكامهم بصدد ما هو أفضل إلا بعد أن يكونوا قد استمعوا لجميع الأطراف. ولكن عندما فسد الشعب، انهارت العملية برمتها. يقول مكياقللى: "أنه عندما صار المواطنون فاسدون أصبحت هذه المنظومة (سن القوانين) من أسوأ ما يكون، ومن ثم تطلعت الفئة الأكثر نفوذاً إلى قوانين تهدف إلى توسيع سلطتهم بكون العمل من أجل الصالح العام، وحرية الجميع، وقد لجم الجميع الخوف من معارضة تلك القوانين (٥٩) .

وبمجرد أن تأخذ الأحداث هذا المسار تغدو حماية الحرية شيئاً شديداً الصعوبة إن لم يكن مستحيلاً، ويبقى الأمل فى ذلك متروكاً فقط لظهور رجل سياسى قوى مثل ذلك الذى قدمه مكياقللى فى "الأمير". حيث من المؤكد أن الدولة ستضمحل إلى "صيغة الحكم الملكى بون الجمهورى". وفى هذا المقام ذكر مكياقللى: "أنه بالنسبة لمن يستعصى خضوعهم، بما يثيرونه من شغب، على قوة القانون البسيطة، يمكن السيطرة عليهم من خلال إجراء تتخذه سلطة يغلب عليها العنصر الملكى. والسعى إلى إعادة الأشخاص لمسار السلوك الخير بآية وسائل أخرى لن يخرج عن أحد الاحتمالين؛ إما أن تكون محاولة شديدة القسوة، أو مهمة يستحيل تنفيذها" (٦٠).

لكن هذا العلاج ليس لازماً فى مجتمع يوجد فيه التزام قوى بأخلاق الفضيلة المدنية. لأنه فى هذا السياق لا يصير الناس فاسدين، بل يقومون بتطوير تلك العادات المرتبطة بالمسألة ذات الأهمية الرئيسية فى جمهورية مكياقللى؛ وهى احترام القانون. هنا نجد المواطنين على استعداد إلى ترك إغواءات السعى وراء مصالحهم الذاتية جانباً، بغرض تأمين مكانة القانون فى المجتمع، ولكنهم لى يتبعوا هذا المسار لابد

للقوانين من أن تكون خيرة أو عادلة، وإلا فلن يتبع الشعب أو يراعى ما يلزم من عادات لتدعيم تلك القوانين.

فقد رأى مكيافللي؛ أنه للمحافظة على مساندة القوانين، يجب على الناس أن يراعوا تلك العادات التي تجعل من هذا الالتزام أمراً ممكناً. ولكن إذا غابت القوانين الخيرة لن تظهر هذه العادات. يقول مكيافللي: "لأن عادات الناس الصالحة تتطلب قوانين صالحة لتدعيمها، فإنه لمراعاة القوانين لابد إذن من وجود عادات صالحة عند الشعب" (٦١).

ويتأكد مكيافللي هنا على القوانين الصالحة، كان كل ما يدور في ذهنه في هذا الصدد هي تلك الأهمية الرئيسية لحكم القانون. فالقوانين الخيرة تضع الصالح العام هدفاً لها، بيد أنه لا يمكن للخير أن يتحقق إذا ما كان هناك بعض ممن يعتقدون في أنفسهم أنهم فوق القانون، ومن ثم لا يخضعون له بحكم مكانتهم الأعلى. وهنا يذكر مكيافللي أن "الجمهورية القائمة على تنظيم جيد" لا يجب على الإطلاق أن تمحى جرائم مواطنيها بحكم جدارتهم؛ بل عليها أن تُثيب الأعمال الخيرة، وتعاقب على الأعمال الشريرة، وبالنسبة للشخص الذي أثيب لقيامه بعملٍ خيرٍ، ثم جاء لاحقاً مرتكباً لإثم، فيجب أن ينال جزاءه بغض النظر عن جدارته فيما سبق. فالدولة التي تراعى مثل هذا المبدأ حق مراعاة، ستتمتع لزمن طويل بحريتها، وإن لم تفعل فسرعان ما ستتعرض للخراب" (٦٢).

لقد ازدرى مكيافللي أولئك الذين كانوا على غير استعداد لأن يفكروا في الامتثال لقانون واحد مثلهم مثل أي شخص آخر. خاصة أنه كان في ذهنه، عند تناوله هذه النقطة، وضع كان تسيطر فيه طبقة فاسدة؛ حيث التقاليد البالية، وطبقة الإقطاع قد تعودت على ذلك. فلقد عاش هؤلاء على ما ورثوه من ثروات نون أن يقوموا بأي عمل نافع، ومن ثم سعوا للحفاظ على العلاقات التي بمقتضاها يمكنهم السيطرة على الآخرين في المجتمع. فلم تكن مصالحهم هي الصالح العام بل صالحهم هم. "إنهم مهلكون للمجتمع" (٦٣) فهم لا يكتون احتراماً لحكم القانون؛ لأن مصالح عامة الناس



تأتى فى درجة من الأهمية أقل بكثير من مصالحهم هم. ويخضوعهم لحكم أرستقراطية فاسدة؛ سيخشى عامة الناس دائماً على حريتهم؛ لأنهم لن يتمتعوا بالأمان لا فى ممتلكاتهم، ولا حياتهم، ولا أسرهم.

وفى المقابل أثنى مكياقللى على الأرستقراط الجدد الذين كسبوا ثروتهم من "التجارة والمكيات المتقلة" ولم يملك أى منهم قلاعاً أو سلطاناً قضائياً على الرعايا.<sup>(٦٤)</sup> فهؤلاء من المفترض أنهم يكونون احتراماً للعامة من الناس، ويعملون على تحقيق حكم القوانين الصالحة التى تعمل من أجل الصالح العام. والحقيقة أنه فى فينسيا؛ حيث كانت هذه الطبقة تحتل مكانة بارزة؛ ظل المواطنون العاديون، رغم استبعادهم من المناصب والأمجاد المختلفة التى قصرت على الأرستقراط الجدد، قادرين على إيجاد أساس للاستقرار والوفاق الاجتماعى. وهذا الوضع إنما يشير إلى أن الأرستقراطية الجديدة؛ التى نشأت من التجارة والأعمال؛ لم تشكل تهديداً لحرية الناس العاديين، بل على العكس قد قدمت، من خلال صناعاتها وتجارتها، أساساً لفرص أعظم للجميع.<sup>(٦٥)</sup> ففى أوضاع كهذه يزدهر المجتمع، وتتحقق السعادة والرخاء، ويتوفر الأمان الجمهورية.

هناك عناصر أخرى غير القوانين الخيرة يمكنها أن تساهم فى حفظ تلك العادات الصالحة للفضيلة المدنية التى تعمل كحائل بين فساد المواطنين. فالممارسات والمؤسسات الدينية على نحو خاص يمكنها أن تولد شعوراً باحترام الأعراف الخاصة بالفضيلة المدنية التى تساعد فى حفظ الالتزام بالصالح العام. فى ذلك يقول مكياقللى: "طالما أن مراعاة الشرائع السماوية يعد السبب فى عظمة الجمهوريات، فإن عدم الاكتراث بها يسفر عن خرابها." وعاد مكياقللى لاحقاً ليذكر "أنه ليس هناك ما هو أدل على خراب أمة من أن ترى الدين ممتن." <sup>(٦٦)</sup> غير أن مكياقللى لم يبدو مقدماً بعد ذلك على الاعتقاد فى أن المؤسسات الدينية يمكنها أن تكون المصدر الرئيسى للفضيلة المدنية، وذلك لما حدث، فى اعتقاده من فساد للكنيسة الكاثوليكية. فلقد دمرت الكنيسة "كل بر، ودين فى إيطاليا" <sup>(٦٧)</sup> . والأهم من ذلك أنها لا يمكنها أن تكون بمثابة قوة

تساعد في توحيد الأمة وتعليم المواطنة على مستوى الأمة برمتها. فالكنيسة، حسب مكيافلي، تمثل مصدراً "لنكبتنا" لأنها أبقت ولا زالت تبقى على أمتنا مقسمة.<sup>(٦٨)</sup> وأخيراً، يرى مكيافلي أن هناك في المدن أو الجمهوريات الكبيرة شغفاً عظيماً بالحرية،<sup>(٦٩)</sup> شغفاً ينم عن حقيقة مؤداها أن الناس على دراية بأن الرخاء، والثروة لا يظهران إلا في مدينة تسود بين جنباتها الحرية. إلا أن الرخاء وحده لا يصنع مدينة عظيمة. فعلاوة على ذلك، يجب أن يكون هناك التزام بالصالح العام من قبل المواطنين. ولم تكن عظمة روما في حقيقة الأمر إلا نتاج الدراية بهذه النقطة. وهنا يذكر مكيافلي أن السبب في هذا، أي عظمة روما، كان واضحاً، حيث إن المسألة ليست في الرخاء بمفرده بل في الخير العام الذي يجعل المدن (أو الجمهوريات) عظيمة، ولا شك أن الخير العام لا يحظى باهتمام ورعاية إلا في الجمهوريات لأن كل ما يفعلونه هناك يكون من أجل المنفعة العامة<sup>(٧٠)</sup>.

إن النظام الجمهوري في أعظم حالاته يحتوى على صفات مهمة من صفات المجتمع المدني. فهناك فرص للأفراد لتتبع مفاهيمهم الشخصية لما هو أفضل لهم، ولكن في إطار يحكمه مفهوم بعيد المدى متمثل في الصالح العام. وهو ما سيفصح عن نفسه في شكل القوانين الخيرة التي ستضمن وجود أساس لمعاملة متساوية لجميع المواطنين بغض النظر عن الطبقة التي ينتمون إليها. إلا أن مكيافلي خاف من أن حتى هذه الطريقة قد تتعرض دائماً للتهديد. وهو خوف مبعثه السبب الفعلي الذي حمل مكيافلي على الاعتقاد في أن العادات الخاصة بالفضيلة المدنية، والقانون الخير هو ما نحتاجه في المقام الأول. فالمشكلة التي هددت الحياة الجمهورية، حسبما رأى مكيافلي، تمثلت في الأناية الموروثة لدى الجنس البشري. وهو البعد الذي تنتقل إلى مناقشته في مسرحيته ماندراجولا Mandragola<sup>(٧١)</sup>.

#### ٤ - ماندراجولا ،

تحتوى مسرحية "ماندراجولا" على حبكة بسيطة جداً. فهناك شاب يدعى كاليمافلو Callimaco يتيه حباً بامرأة شابة متزوجة تدعى لوكريزيا Lucrezia

وهي كاثوليكية في غاية الورع تتوق إلى إسعاد زوجها نيشا Nicia الذي يكبرها بكثير، ويرغب في أن يصبح أباً، ولكنه عَنِين. إلا أنه لا يعترف بعنته ويرفض الاقتناع بمسئوليته عن عدم حمل زوجته، ويفترض أن بها علة ما. وباستخدام هذه المعلومات يدبر كاليماكو، بمساعدة خادمه، مؤامرة ليخل إلى فراش لوكريتسيا. الفكرة هي إقناع نيشا بأن الطريقة الوحيدة لكي تصبح لوكريتسيا حاملاً هي أن تشرب نواء يسمى "ماندراجولا". وأخبر نيشا بأن أول رجل يجامع لوكريتسيا بعد تناولها النواء سيقضى نحبه في غضون أسبوع واحد. وبالطبع لم ترق هذه الفكرة لنيشا، ولكن كاليماكو كان لديه ما يبذل به مخاوف نيشا. فها هو يشير عليه بأنه بعد أن تتناول لوكريتسيا الجرعة من النواء الموصوف بتضاجع رجلاً قصير العمر اختطفه كاليماكو وأتى به إلى فراش لوكريتسيا.<sup>(٧٢)</sup> وبالطبع لن يكون هذا الرجل قصير العمر سوى كاليماكو متكرراً.

وبسهولة يقنع كاليماكو نيشا بالمشاركة في الخطة. ولم يكن لخداع نيشا لزوجته أية أهمية بالنسبة له، نظراً لأن هدفه الأول هو إظهار رجولته عن طريق إنجاب الأطفال. فعندما كان يُسأل عما إذا كان عَنِيناً أم لا، نراه يرد مستنكراً: أنا؟ عَنِين؟ والله إنكم لتضحكونني. أنا لا أعتقد أن هناك في فلورنسا كلها من هو أقوى، وأخصب مني<sup>(٧٣)</sup>. بالإضافة إلى أنه كان من السذاجة ما يكفي بحيث لم يدرك أن كاليماكو قد غرر به لكي يجعله يبيع لزوجته مضاجعة شخص آخر.

إلا أن إقناع لوكريتسيا كانت هي المهمة الأصعب، فهي أولاً وأخيراً متدينة ولا تعتقد في الزنا. فنراها تردد في هذه اللحظة قائلة:

"إلا أن أغرب شيء، في اعتقادي، بين جميع الأشياء التي جُرِّبت؛ هو أن يكون على أن أخضع جسدي لهذا الانتهاك وأن أكون سبباً في موت إنسان بعد أن ينتهكني. لأنني لا أصدق أنه متوقع مني أني سأفعل هذا الشيء، حتى وإن كنت أنا آخر امرأة في العالم، وأن الجنس البشري كان ليبدأ كله من البداية مرة أخرى من خلالي. لا، لا أخالني فاعلة<sup>(٧٤)</sup>."

**“But of all the things that have ever been tried, I think this is the strangest- that I should have to submit my body to this outrage, and to be the cause of a man's death for outraging me. For I couldn't believe it, even I where the last woman left in the world, and the whole human race had to start all over again from me- that I would be expected to do such a thing”.**

ولكى تغير رأيها، طُلب من أبيها فى الكنيسة، "فريار تيموتيو" Friar Timoteo، أن يشترك فى المؤامرة، ويوافق القس على ذلك فى نظير المال. ويأتى هذا الفريار الصالح ليخبر لوكريتسيا بأن مضاجعة رجل غريب بغرض إنجاب طفل لن يكون خطيئة. فهناك قبل كل شيء خير سيأتى من ذلك؛ وهو خلق روح أخرى من أجل إلهنا المقدس.<sup>(٧٥)</sup> وهذا خير تترجح كفته عن الخوف من ارتكاب شرين فى هذه الحالة وهما: الموت المحتمل للآخر، والزنا. بالنسبة للشر الأول؛ يقول: إنه ليس من المؤكد أن الرجل الذى سيعطى لوكريتسيا الماندراجولا سيموت، لأنه لم يثبت أن جميع من يشتركون فى فعل كهذا يقضون نحبهم. أما عن الزنا فيقول الفريار: إن الخطيئة، بالنسبة للوكريتسيا أن تتعس زوجها برفضها النزول على رغبته. كما أنها لن تحصل على أية سعادة أو لذة فى مضاجعة شخص آخر، فليس ثمة خطيئة إذن فيما هى مقدمة عليه. ويخبرها القس بأن "الإرادة هى التى ترتكب الخطيئة وليس الجسد"<sup>(٧٦)</sup> كما أن هناك حادثة مماثلة فى الكتاب المقدس لهذا الفعل. فهى تفعل مثل بنات لوط اللاتى "اعتقدن أنفسهن آخر الأحياء من النساء فى العالم فضايعن أباهن، ولأن قصدهن كان خيراً لم يرتكبن الخطيئة".<sup>(٧٧)</sup>

وهكذا تنزل لوكريتسيا على رغبة الفريار. فهو قبل أى شيء يمثل السلطة الدينية أما هى فمجرد امرأة خائفة هدفها الرئيسى فى الحياة هو إسعاد زوجها، وضمان الخلاص. وليس من مشكلة لدى فريار فى خداعها لأنه لا يبالى كثيراً بالنساء، (فهن جميعاً "ناقصات عقل" كما يقول<sup>(٧٨)</sup> ، ولأنه فى الوقت نفسه يريد المال.



وفى النهاية يظهر كل شخص، وقد حصل على ما يريد؛ كاليماكو ضاجع لوكريتيشيا مسفراً ذلك عن الحمل، ونيشا حصل على طفله الذكر بدون أن يضطر إلى التفكير فى أنه عنين. وحصل القس على نقوده. كما ظلت لوكريتيشيا فى حالة جيدة مع زوجها. علاوة على أن كاليماكو عندما كان معها فى فراشها اعترف لها بحبه، فأشارت بدورها إلى أنها على يقين بأن كل ما حدث هو من "إرادة السماء"، ومن ثم نراها تطلب من كاليماكو أن يبقى معها ويصبح "حامياً" و"أبياً" فهي، فى حقيقة الأمر تقرر المحافظة على العلاقة مع كاليماكو بجعله أباً الروحي، وتتيح له أن يدخل إلى منزلها، ويحظى بها. حتى أن نيشا يعطى كاليماكو مفتاحاً للمنزل ليستطيع الدخول وقتما يشاء<sup>(٧٩)</sup>.

وتشير وجهة النظر الخاصة بتقبل لوكريتيشيا فى النهاية لهذا الوضع؛ أنها لا تستطيع الاستمرار فى تحمل تلك العلاقة التى بدت لها علاقة استغلالية، إلا بعد أن تصل إلى تبرير يصرفها عن اضطرابها للتسليم بأن حياتها أصبحت قاصرة على مجرد العمل على إشباع رغبات رجل آخر بالإضافة إلى زوجها.

## هـ - الأخلاق فى «ماندراجولا» ، والمجتمع المدنى

يبن مكيافلى فى هذه المسرحية؛ أن المجتمع المدنى، بدون التقاليد الخاصة بالكوابح الأخلاقية التى تتطلبها الفضيلة المدنية، قد لا يصبح سوى مجرد مكان يضحى الناس فيه ببعضهم البعض. وقد كان الأمر بالنسبة لمكيافلى، أن الكنيسة الكاثوليكية لم يعد لها دور كبير فى تعليم الناس معاملة بعضهم البعض من منطلق الأخلاق الأساسية ، بل على العكس لقد كانوا يستقرون من بعضهم البعض كما لو كانوا فى نظام سوق حرة؛ أى من وازع الحاجة إلى إعلاء مصالحهم الشخصية فقط. ومن هذا المنظور يذهب الناس إلى أقصى ما يمكنهم فى سعيهم وراء أى شئ يمتعون، بغض النظر عن المعايير الخاصة بالفضيلة التقليدية. كذلك الأمر مع النساء، فحسب كاليماكو إذا كانت المرأة تهب المتعة فلماذا لا نجد طريقة لشرائها تماماً مثلما نشترى أى شئ آخر يهينا المتعة؟

توحى المسرحية بوجود حاجة إلى نوع جديد من المجتمع، يتيح للناس متابعة أهدافهم التى تمنحهم المتعة فى الحياة، ولكن بدون المخاطرة بالآخرين أو إيقاع الضرر بهم. قال الناس فى استطاعتهم أن يدافعوا عن مصالحهم بدون إنكار كرامة الآخرين، واحترام الذات، تماماً مثلما كان الأمر بالنسبة للوكرييتسيا. ولقد تضمن كل من كتاب الأمير، وكتاب المقالات وعداً بهذه الإمكانية بالذات. فمن خلال ما قدم من اعتبارات فى هذين العملين؛ نرى أنه سيتاح للأفراد السعى وراء سعادتهم الذاتية فى بيئة تحمى حرية المواطنين. ولإنجاز هذه الغايات يجب أن يكون هناك اهتمام بعادات الفضيلة المدنية التى تعلو من شأن الصالح العام وحكم القانون. فبدون المحافظة على هذه المعايير، سيصبح المجتمع بيئة تُستغل فيها القوانين لحماية قلة من الناس. وهو الوضع الذى سيخول للطبقة أو الفئة التى تستأثر بالمحاباة أن تستغل بقية أعضاء المجتمع كما فعل ذلك كاليماكو مع لوكرييتسيا. والمفقود هنا فى هذا الإطار هو عادات الفضيلة المدنية التى تعلو من شأن الصالح العام، ومعايير الأخلاق الإنسانية الأساسية، ومدنية الإنسان.

وفى إعلانه لهذه الرؤية، سار مكياقللى بفكرة المجتمع المدني إلى الأمام قُدماً، ولكنه فى ذلك، لم يحدد المذاهب الرسمية التى تمثل دعامة ذلك المجتمع. وسيضع المفكرون اللاحقون من النظريات ما سيبين نوع العلاقة التى يجب أن تقع بين العناصر الأساسية للمجتمع – مفاهيم الحقوق، والواجبات، وحياة السوق، ومفاهيم السلطة السياسية – لتحقيق الفرص أمام الأفراد لتتبع أهدافهم التى وضعوها هم بإرادتهم، ولكن فى إطار من احترام عادات الفضيلة المدنية.

وحتى إن لم يكن مكياقللى قد كتب النظرية السياسية للمجتمع المدني الجديد، فقد ساعد فى تحديد الرؤية التى بنيت عليها هذه النظرية. وفى دفعه من أجل نظام يسعى لتأمين سعادة المواطنين داخل سياق من احترام الكوابح المدنية؛ فقد نقل المجتمع إلى العالم الحديث، وفتح الباب أمام هذا النمط من التنظير للمجتمع المدني الذى سنناقشه فيما يأتى.

## هوامش الفصل الخامس

- ( ١ ) على مدار بقية هذا الفصل ستكون الإشارة إلى "الأمير" والمقالات العشرة الأولى من تاريخ تيتوس ليفيتوس Titus Livitus مأخوذة من Max Lerner, (New York: Modern Liberty, 1950)
- The Prince and The Discourses, introduction by Max Lerner, (New York: Modern Liberty, 1950)
- ( ٢ ) Henery Paolucci, Introduction to Mandragola, translated by Anne and Henery Paolucci, ( Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), p. xiii.
- ( ٢ ) xxv-xxviii. Also, see Max Lerner, Introduction, in The Prince and The Discourses, pp J.G.A Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic A History of Princeton: Princeton University Press, 1975), p 86 :), Republican Tradition Political Thought, (New York: Harper and Row, 1970 ), pp See Machiavelli, The Prince, pp. 3-4 for his dedication of this book to a Medici son.
- ( ٤ ) George Sabine, A History of Political Theory, p336.
- ( ٥ ) Lerner, Introduction, in The Prince and The Discourses, p. xxxiii.
- ( ٦ ) المرجع السابق.. ص ص xxxiii-xxxiv. Also, Sabine, A History of Political Theory ٢٢٧
- ( ٧ ) Sabine, A History of Political Theory, p. 336
- ( ٨ ) Machiavelli, The Prince, pp. 5-6 ,chs. 2 - 3
- ( ٩ ) المرجع السابق.. ص ٥ , ch.2.
- ( ١٠ ) المرجع السابق.. ص ٥ , ch.2.
- ( ١١ ) المرجع السابق.. ص ٦ , ch. ٣: also see ص ١٨ - ١٢ chs ٥-٦.
- ( ١٢ ) المرجع السابق.. ص ٦ , ch. ٣: "فنحن نجد الأعداء وسط كل من ألحقت بهم الضرر باستيلائك على السلطة وفي نفس الوقت لا يمكنك المحافظة على صداقة من ساعدوك لإحراز هذا المنصب حيث أنك لن تكون قابلاً على الوفاء بجميع التوقعات .
- ( ١٣ ) المرجع السابق.. ص ٢١ , ch. ٦.
- ( ١٤ ) المرجع السابق.. ص ٩١ , ch. ٢٥
- ( ١٥ ) المرجع السابق.. ص ٩٤ , ch. ٢٥
- ( ١٦ ) المرجع السابق.. ص ٢٠ , ch. ٦
- ( ١٧ ) See Sheldon S. Wolin, Politics and Vision, p. 230.
- ( ١٨ ) Machiavelli, The Prince, p 21 .Ch. ٦,

- (١٩) المرجع السابق، ص ٢٢، ch. ٨.
- (٢٠) المرجع السابق، ص ٢٥، ch. ٧.
- (٢١) المرجع السابق، ص ص ٢٦ - ٧، ch. ٧.
- (٢٢) المرجع السابق، ص ٢٧، ch. ٧.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ٢٧، ch. ٧.
- (٢٤) المرجع السابق، ص ٢٧، ch. ٧.
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٢٩، ch. ٧.

John T. Scott and Vicki B. Sullivan "Patricide and the Plot of The Prince: Ceasare Borgia", (٢٦) and Machiavelli's Italy," American Political Science Review, 88: 4 Dec. 1994, p. 896.

Machiavelli, The Prince, p30, ch. 7.

- (٢٧)
- (٢٨) المرجع السابق، ص ٢٠، ch. ٧.
- (٢٩) المرجع السابق، ص ٢٠، ch. ٧.
- (٣٠) المرجع السابق، ص ٢٠، ch. ٧.
- (٣١) المرجع السابق، ص ٥٦، ch. ١٥.
- (٣٢) المرجع السابق، ص ٦٥، ch. ١٨.
- (٣٣) المرجع السابق، ص ٥٦، ch. ٨١.
- (٣٤) المرجع السابق، ص ص ٦٥ - ٧٥، ch. ٥١.
- (٣٥) المرجع السابق، ص ٦٦، ch. ٨١.
- (٣٦) المرجع السابق، ص ٤٦، ch. ٨١.
- (٣٧) المرجع السابق، ص ٦٥، ch. 15.
- (٣٨) المرجع السابق، ص ١٨، ch. 20.
- (٣٩) المرجع السابق، ص ١٦، ch. ٧١.
- (٤٠) المرجع السابق، ص ١٦، ch. ٧١.
- (٤١) المرجع السابق، ص ١٦، ch. ٧١.
- (٤٢) المرجع السابق، ص ٦٦، ch. ٩١. Also, see ص ٢٦، ch. ٧١.
- (٤٣) المرجع السابق، ص ص ١٨ - ٢٨، ch. ١٢.
- (٤٤) المرجع السابق، ص ٥٨، ch. ١٢.
- (٤٥) Wolin, Politics and Vision, ص ١٢٢.
- (٤٦) Machiavelli, The Discourses, ص ٨٤١، ch. ١١ Bk. I.
- (٤٧) المرجع السابق، ص ص ١١١ - ٢١، ch. ٢ Bk. I.
- (٤٨) المرجع السابق، ص ١١١، ch. ٢ Bk. I.
- (٤٩) المرجع السابق، ص ٢١١، ch. ٢ Bk. I.



- (٥٠) المرجع السابق، ص ٢١١، ٢Bk. I, ch.
- (٥١) المرجع السابق، ص ٢١١، ٢Bk. I, ch.
- (٥٢) المرجع السابق، ص ٢١١، ٢Bk. I, ch.
- (٥٣) المرجع السابق، ص ٢١١-٤١١، ٢Bk. I, ch.
- (٥٤) المرجع السابق، ص ٤١١، ٢Bk. I, ch.
- (٥٥) المرجع السابق، ص ٢١١، ٢Bk. I, ch.
- (٥٦) المرجع السابق، ص ٥١١-٧١١، ٢Bk. I, ch.
- (٥٧) المرجع السابق، ص ٢٢١، ٢Bk. I, ch.
- (٥٨) المرجع السابق، ص ١٦١، ٦١Bk. I, ch.
- (٥٩) المرجع السابق، ص ٧١، ٨١Bk. I, ch.
- (٦٠) المرجع السابق، ص ١٧١، ٨١Bk. I, ch.
- (٦١) المرجع السابق، ص ٨٦١، ٨١Bk. I, ch.
- (٦٢) المرجع السابق، ص ١٨١، ٤٢Bk. I, ch.
- (٦٣) المرجع السابق، ص ٥٥٢، ٥٥Bk. I, ch.
- (٦٤) المرجع السابق، ص ٧٥٢، ٦٥Bk. I, ch.
- (٦٥) المرجع السابق، ص ٦٥٢-٧٥، ٦٥Bk. I, ch.
- (٦٦) المرجع السابق، ص ٨٤١، ١١Bk. I, ch؛ ص ٩٤١، ٢١Bk. I, ch.
- (٦٧) المرجع السابق، ص ١٥١، ٢١Bk. I, ch.
- (٦٨) المرجع السابق، ص ١٥١، ٢١Bk. I, ch.
- (٦٩) المرجع السابق، ص ٢٨٢، ٢Bk. II, ch.
- (٧٠) المرجع السابق، ص ٢٨٢، ٢Bk. II, ch.

(٧١) Niccolo Machiavelli, *Mandragola*, translated by Anne and Henry Paolucci, Indianapolis: (٧٥٩١) Bobbs-Merril,

- (٧٢) المرجع السابق، ص ٢٢-٣٢.
- (٧٣) المرجع السابق، ص ٨١.
- (٧٤) المرجع السابق ص ٥٣.
- (٧٥) المرجع السابق، ص ٦٣.
- (٧٦) المرجع السابق، ص ٦٣.
- (٧٧) المرجع السابق، ص ٦٣.
- (٧٨) المرجع السابق، ص ٤٣.
- (٧٩) المرجع السابق، ص ٦٥-٩٥.

القسم الثاني

المقاربات الحديثة والمعاصرة  
في تناول المجتمع المدني

الفصل السادس

توماس هوبز

و

المجتمع المدني الحديث



## ١ - السياق التاريخي

وضع توماس هوبز(\*) (١٥٨٨ - ١٦٧٩) شكلاً جديداً للعلاقة بين المواطنين ودولتهم في مواجهة الصراعات الطاحنة التي تفشت في مجتمعه آنذاك. فقد كان هناك من اعتقدوا أن النظام الملكي يجب أن يظل القوة السياسية المحورية لـنـون منازع، وذلك في مقابل من دفعوا في سبيل مزيد من الاستقلال عن سلطة الملك. وكان من بين أسباب اشتعال الحروب الأهلية الإنجليزية في الفترة التي عاشها هوبز وجود نزاع حول من يجب أن يُحوّل سلطة أكبر الملك أم البرلمان؟ وقد ساند هوبز بوضوح فكرة الملكية المطلقة.<sup>(١)</sup> إلا أنه أسند سلطة الملك إلى فكرة وجود عقد اجتماعي يرضى به الشعب. وكان الشرط الرئيسي في هذا العقد أن توجد الحكومة لحماية حرية الأفراد. هذه الحرية التي كادت أن تُستغل بشكل مطلق من قبل طبقة التجار الجدد الذين كانوا يبحثون عن الاستقلال بغرض مراعاة مصالحهم في مجتمع هيمنت عليه البنية القروسطية.

ومن ثم كان للناس أن يتفقوا؛ في ظل العقد الاجتماعي الجديد الذي نُظِرَ له هوبز؛ على أن يخضعوا لحكم نظام ملكي قوى مقابل حرية شخصية يضمنها الملك ويرعاها. وقد رمز هذا العقد الاجتماعي الجديد إلى أن نظام المجتمع المنتمي للعصور الوسطى لم يعد هو الأساس الذي يمكن أن تنطلق منه التعهدات الاجتماعية، وفي المقابل تطورت المسألة لنجد هذه التعهدات وقد نشأت عن الرغبة في تحقيق الحرية الفردية. ويصبح أهم شيء بالنسبة لتحقيق هذا الهدف هو الحاجة إلى المحافظة على احترام الفضيلة المدنية. وهنا يأتي السؤال : ما الدور الذي تلعبه الفضيلة المدنية في النظام الذي وضعه هوبز في كتاباته؟ إن الناس عندما يكونون أحراراً في تقرير الطريقة الأنسب لهم في الحياة يتحتم عليهم مواجهة الصراعات، والخلافات، فحتى الطبقات

(\*) فيلسوف إنجليزي، تلقى تعليمه بمودلن هول بجامعة أكسفورد. أصبح عام ١٦٠٨ معلماً لابن تولىم كافندش إيرل ديفونشاير؛ وقضى بقية حياته المديدة في مناصب معاتلة، وعلى الأخص في أسرة كافندش، فكان معلماً لشارل الثاني أثناء منفاه في باريس عام ١٦٤٦ عقب موقعة "تاسي". (المترجم).



المختلفة التي ترعى مصالح متصارعة يمكنها أن تعيش في سلام إذا ما كانت هناك قواعد مشتركة أو فضائل مدنية يمكن أن يتقبلها الجميع ويمتثلون لها فيما هم ماضون في إعلاء مصالحهم. وسنجد أن هذه الجهود التي بذلها هوبز لإيجاد قواعد، من شأنها تأمين الحقوق، والحريات كانت بمثابة اللبنة الأولى للرؤية الليبرالية للمجتمع المدني والتي سنناقشها على مدار هذا الجزء من الكتاب.

## ٢ - المنهج

ينبثق منهج هوبز الذي استخدمه في إرساء تلك القواعد التي توفر أساساً مشتركاً للسياسة بين الطبقات المتفاوتة؛ عن ولعه بعلم الهندسة. فقد كان علم الهندسة - Geome-try هو العلم الوحيد الذي أنعم الله به على البشرية<sup>(٢)</sup> فالفرد يبدأ من فروض وتحديدات وبديهيات بسيطة، وواضحة بذاتها، ثم يستخدم الاستدلال لبنى أنظمة معقدة من هذه البدايات البسيطة. وقد استخدمت هذه المقاربة لتفسير ما يدور من علاقات في العالم الفيزيقي، واعتقد هوبز أنه يمكن للعالم السياسي أن يُدرس بنفس الأسلوب. إلا أن العقبة الوحيدة في سبيل ذلك كانت في تحديد الفروض الصحيحة البسيطة، والواضحة في ذاتها لتكون أساساً لتفسير السمات العامة للسلوك الإنساني. فبمجرد أن يجد المرء هذه الفروض يمكنه استخدامها كبدايات لتحليل وبناء نسق منطقي للعالم السياسي، يماثل في طبيعته ذلك النسق الذي تقيمه الهندسة بالنسبة للعالم الفيزيقي .

ولقد سعى هوبز إلى هذا الهدف بالإفادة من المنهج الذي وظفه جاليليو(\*)؛ المتمثل في المقاربة التحليلية - التركيبية، وطبقها على العالم السياسي.<sup>(٢)</sup> فقد استخدم جاليليو هذه المقاربة لفهم الحركات المعقدة. وقد قام بذلك أولاً في الجانب التحليلي بافتراض أن

(\*) زار هوبز جاليليو عام ١٦٣٦ ، وهي الزيارة التي نوبته بعنصر رئيسي في فلسفته الطبيعية والمدنية ، وتمثل الفكرة الخصبة التي تشيع في فلسفته كلها ، وهي تعميم علم الميكانيكا، والاستنباط الهندسي لسلوك الناس من المبادئ المجردة لعلم الحركة الجديد . (المترجم) .

هناك قوى بسيطة، لا يمكن ملاحظتها مباشرة ولكن وجودها مجرد خلق من الخيال. وافترض أن هذه القوة البسيطة تمثل أسباباً ضرورياً للحركات الأكثر تعقيداً التي أراد تفسيرها. فعندما قام بتجميع هذه القوى البسيطة في تركيب واحد مستخدماً الاستدلال المنطقي كان قادراً على توضيح السبب في وجود تلك الحركات المعقدة محل الدراسة.

ولكى نسحب هذا المنهج على دراسة الجنس البشرى، يمكننا أن نبدأ بالمجال الكلى للسلوك الإنسانى كما نعرفه، ونسأل عن العناصر الأساسية التي يتشكل منها هذا الكل. وبحكم استخدامه لهذا المنهج كان لـ "هوبز" أن يخلص إلى أنه عندما ننظر إلى الكل، أو المجتمع، كمركب يتكون من عدة عناصر composite سنجدّه متصفاً بحالة الحرب، ومن ثم يكون السؤال عن العناصر الأساسية لهذا النظام؛ ماهيتها، وكيفية التفاعل بين بعضها البعض لخلق عالم يتميز بحالة الحرب هذه. علاوة على أنه من خلال ما فهمه عن كيفية تكوين هذا الكل، أو تشكله، سيتسنى لـ هوبز أن يسأل: كيف يمكن إعادة تكوين العلاقات البيئية في المجتمع بطريقة جديدة لتفادى الحرب، وتحقيق السلام؟

إذن كانت أسئلة هوبز واضحة، فجاءت على النحو التالى: أية قوى فى العالم الإنسانى تزكى حالة الحرب؟ وكيف يمكن إعادة ترتيب هذه القوى لتحقيق عالم يسوده السلام؟ فلا أحد يستطيع أن يُعرّف عقلية الجنس البشرى بشكل يقينى ، بيد أننا نستطيع أن نتخيل أو نفترض ماهية القوى المحركة للجنس البشرى على أساس ما لدينا بالفعل من معطيات عن السلوك الإنسانى. فإذا كان الواقع ككل يفيد بأن الأفراد معرضين للانخراط فى حالة حرب مع الآخرين، فنحن لدينا قاعدة لتفسير الوضع العام فى ضوء ما يمكن طرحه من فروض، وحقائق أساسية واضحة بذاتها، من شأنها أن تفسر هذه الوقائع. علاوة على أننا بمجرد أن نعرف لماذا تفضى العلاقات الإنسانية إلى حالة عامة من الحرب، سيكون من الممكن تحديد تلك القواعد، والمعايير المشتركة التى يجب أن يدعمها الجميع بغرض تحقيق مجتمع ملتزم بالسلام.

وفى مناقشتنا لحالة الطبيعة، فى الجزئية التالية، سنصف القوى الأساسية التى تلوح بالاستعداد للحرب، وتحت أى ظروف يمكن تحقيق السلام. وقبل أن نخرج إلى هذه المحاولة؛ نرى من الأهمية أن نرصد التضمينات السياسية العملية فى منهج هوبز. فقد كان على هوبز فى مناقشته للمجتمع أن يواجه بعض الصراعات شديدة الصعوبة. وقد أشرنا بالفعل إلى واحدة منها تتعلق بدور الملك فى علاقته بالبرلمان. ولكن، وكما سنسهب فى الجزئية الرابعة من هذا الفصل بشكل أكثر تفصيلاً، هناك خلافات مهمة فى مجتمع هوبز بصدد دور المؤسسات الدينية فى علاقتها بكل من المجتمع، والدولة. وبناءً على طبيعة، وعمق الخلافات السائدة فى مجتمع هوبز سيتضح عدم وجود أساس مشترك يمكن أن يقام عليه دور الدولة فى المجتمع.

وإذا ما نظرنا إلى هذا الاستنتاج من المنظور الخاص بأى من الأطراف المعنية فى هذه الصراعات سنجدّه واضحاً، ومفهوماً، بل وحتمياً أيضاً. غير أن هوبز لم يتقبل بطبيعة الحال هذه المحصلة، واعتقد أنه كان من الممكن إيجاد أساس لتجنب الحرب فى مجتمعه، ولهذا الغرض سيكون من الضرورى اكتشاف وجهة نظر مشتركة تتجاوز ما ساد مجتمعه من تحيز، وتستخدم فى إرساء القواعد المشتركة التى سيتقبلها الجميع من أجل حفظ السلام. وفى سبيل هذا، أشار هوبز إلى أن أسباب الصراع تعد فى طبيعتها بسيطة للغاية. وبالتالي، فلأن الأساس الفعلى للصراع غير مركب، فإن الخلافات التى تفرق الناس ليست بخلافات واسعة على الإطلاق، ومن ثم يعد من السهل تحديد الحلول السلمية لهذه الخلافات. والمحصلة أنه عندما يفهم الناس أن أساس صراعاتهم لم يعد كامناً فعلياً فى خلافات دينية أو فلسفية معينة، بل فى تفسيرات بسيطة للطبيعة البشرية، سيكون الاحتمال الأكبر أن يصبحوا قادرين على إيجاد مجموعة من القواعد المشتركة من أجل تنظيم حياة سياسية، واجتماعية بطريقة يتقبلها الجميع.

فى هذه الحالة ، ومع فهم الناس واستيعابهم للجنور الحقيقية للصراع ، يمكنهم أن يتوصلوا إلى أساس للتغلب على أى صراع ينفر منه الجميع. وبدلاً من مجتمع

تملؤه الحروب والنزاعات يمكن أن يظهر مجتمع مدنى جديد ملتزم بحماية الحرية الفردية لكل شخص. وهنا يبرز مذهب جديد للفضيلة المدنية، مذهب يمثل أساساً لتدعيم مفاهيم الحرية الفردية الخاصة، أو حرية اختيار الطريقة التى قد يراها المرء الأمثل بالنسبة له. وفى ظل الفضيلة المدنية الجديدة، ستمثل القواعد التى يجب على الجميع تقبلها فى تلك القواعد المستخدمة فى تفادى أشكال الصراع المدمرة فى ظل المسار القائم لحماية الحرية الشخصية لكل فرد. فى هذه الحالة لن تتحدد طبيعة الفضيلة المدنية بعد ذلك فى ضوء الحاجة إلى تدعيم مفهوم معين للصالح العام؛ مفهوم يحدد لكل فرد مكانته الثابتة، والدائمة فى المجتمع كما هو الحال فى جمهورية أفلاطون، أو مدينة أرسطو، أو الشكل القروسطى للمجتمع عند الأكويني. بل فى المقابل من ذلك؛ ستتتيح الفضيلة المدنية لكل شخص أن يمتلك حريته فى تحديد الطرق الأنسب له فى الحياة. وبالمطالبة بأن يكون لدى الجميع هذه الحرية؛ تصبح الفضيلة المدنية مذهباً يشتمل على نظام أخلاقى قائم على إمداد كل فرد بنفس الحقوق الأساسية.

إلا أن المشكلة الرئيسية التى تعترى حجة هوبز أن مفهومه للمجتمع المدنى يشتمل على بؤلة غاية فى القوة، تهدد الحرية التى ينود عنها فى رؤيته للمجتمع المدنى. وتوضيح الأسباب الكامنة وراء هذا الموقف يمثل واحداً من الأهداف الرئيسية من هذا الفصل.

### ٣ - حالة الطبيعة

ما هو إذن المصدر الدائم للصراع؟ لتوضيح أسباب الصراع الإنسانى وضع هوبز رؤيته الخاصة فيما يتعلق بحالة الطبيعة *the state of nature* وهى تمثل ما تصوره هوبز عن التفاعلات الإنسانية قبل أن يوجد مجتمع منظم، وقبل أن تكون هناك حكومة، وقبل أن يكون هناك أى شكل من القوانين. فهى رؤية تمثل وصفه الخاص الذى تخيله عن الحياة الإنسانية. وقد كان للصورة التى التقطها لهذا الوضع أن تبين لماذا كان الصراع حتمياً. كما أنه من الممكن أيضاً، وتأسيساً على رؤيته هذه، أن نفهم السبب فى إمكانية إيجاد حلول مقبولة.



لقد دفع هوبز فى عرضه لحالة الطبيعة، بأن الناس لديهم دائماً دافعية لبلوغ ما يرغبون فيه، وأنهم لا يريدون تحقيق رغباتهم الحالية فحسب، بل لديهم كذلك حاجة قوية إلى أن يكونوا فى وضع يخول لهم تحقيق أية رغبات مستقبلية.<sup>(٤)</sup> فهم لا يمكنهم تحقيق "عيشة مرضية" إلا عندما ينجحون فى هذا الشأن. فالناس قد لا يختلفون إلا فى إطار ما لديهم من أهواء مختلفة. ولكن لأنهم جميعاً يريدون أن يدركوا هذه الأهواء، فهم بذلك يتقاسمون أملاً مشتركاً فى تحقيق الرضا فى حياتهم.<sup>(٥)</sup> ومع ذلك لكى يحرز المرء رغباته؛ يجب أن يمتلك ما يكفى من "قوة" أو من الوسائل اللازمة، ما يجعله ينال ما يحتاجه لإشباع هوى لديه. وتأسيساً على استمرارية وجود هذا الوازع لدى المرء لبلوغ رغباته، فإن البحث عن القوة يعد مشروعاً متواصلاً " لا يتوقف إلا عند الموت"<sup>(٦)</sup>.

وقد يسأل المرء : لماذا يكون البحث عن القوة متواصلاً هكذا؟ فلماذا يسعى المرء لمزيد من القوة طالما أنه، على أية حال؛ قد اكتسب منها ما يكفى لنيل أهدافه؟ فى حالة الطبيعة، يجد الأفراد أنفسهم فى وضع لا يمكنهم فيه مطلقاً أن يتمهلوا، ويستمتعوا بأى شيء يستطيعون إحرازه بما لديهم من قوة. فهم دائماً ما يتلفتون متسائلين : متى؟ وما إذا كان الشخص الذى بجوارهم سيوقع بهم الأذى؟ ولكى يحاولون تون وقوع هذا الاحتمال يشعر الناس دائماً بالحاجة إلى إيجاد طريقة لاكتساب مزيد ومزيد من القوة. وفيما هم فاعلون، يعتري الغرض من اكتساب القوة بعض التغيير، لكنهم يظلون فى حاجة إلى القوة لاقتناء المنافع التى تمكنهم من التمتع بالحياة. بل إنهم أيضاً يكتشفونه أنه من الضرورى تأمين القوة فى حد ذاتها، بحيث يمكنهم تحرير أنفسهم من الخوف المستمر من ضرر الآخرين. فالإنسان كما قال هوبز "لا يمكنه أن يطمئن إلى ما لديه الآن من قوة، ووسائل تمكنه من رغد العيش بدون أن يحرز المزيد منها"<sup>(٧)</sup>.

هذا بالإضافة إلى أن الخوف من أن يسلب الآخرون ما فى حيازتنا، لابد وأن يخلق حالة من العنف المتبادل بين الأشخاص. فإذا كان كل منا يعتقد أن أى شيء يملكه قد يسلبه منه الآخر؛ فلن يثق أحد فى آخر مطلقاً، ومن ثم سيطن أن هذا الآخر

دائماً ما يخطط لإيقاع الضرر به. وبالطبع سيفضى هذا الوضع من انتزاع الثقة المتبادلة إلى نشوء بعض الميل المدمرة بين الناس. وهنا "تستخذ طرق الخصم، فى الحصول على رغباته، بسبيل القتل، والقهر، والإطاحة بالآخرين"<sup>(٨)</sup> فالتنافس بين الناس، فى حالة الطبيعة، يفضى إلى وجود حاجة لتحقيق المكاسب على حساب الآخرين، وإعمال العنف ضدهم، بل كذلك إلى "جعل أنفسهم أسياداً على ما يملكه الآخرون من نساء، وأطفال، وأنعام."<sup>(٩)</sup> فلا غرو أن نجد الحياة فى حالة الطبيعة؛ بائسة، وفقيرة، وقذرة، ووحشية، وقصيرة الأمد."<sup>(١٠)</sup>

إن رواية هوبز لحالة الطبيعة تبدو وكأنها تصف امتدادات عقلية السوق بالنسبة للمجتمع المدنى فى أكثر أشكالها تدميراً. فالناس هنا يتصارعون، ويتكالبون على موارد مالية تمكنهم من الحصول على القوة أو الوسائل المادية لاقتناء ما يمنحهم السعادة، والرضا فى حياتهم. فقد وضع هوبز فى ذهنه تأثير سياق السوق، عندما دفع بأن قوتنا كأفراد ترتبط "بثمننا" our worth أى "السعر" the price الذى سيدفعه الآخرون مقابل ما نقدمه من خدمات. فنحن باستطاعتنا إحراز مزيد من القوة أو الوسائل لتحقيق غاياتنا إذا ما تمكنا من تعزيز قيمتنا أو السعر الذى يمكن أن نطالب به الآخرين عندما يريدون الاستفادة من خدماتنا. مع ذلك فإن قيمتنا تعتمد دائماً على أحكام، وحاجات الآخرين.<sup>(١١)</sup> فإذا ما وجد الآخرون أن ما نعرضه لم يعد له أية قيمة سنفقد قدرتنا على اقتناء ما يحقق لنا الرضا، والسعادة. والأشخاص الهوبزيون (نسبة إلى هذا النمط من الأشخاص الذى صوره هوبز- المترجم) لا يختلفون عن كثير من الأشخاص بيننا اليوم؛ يعيشون دائماً فى خوف ووجل من أن يصيروا فى نظر السوق بدون قيمة يمثلونها فى المجتمع.

وتأسيساً على هذه الصورة المركبة للجنس البشرى فى حالة الطبيعة يصبح من المفهوم الآن لماذا يصير المجتمع عالماً متناهشاً يأكل فيه النئب أخاه؛ حيث الجميع مشغولون بمحاولة السيطرة وإخضاع الآخر قبل أن يهيمن عليه، ويخضعه له. إذا كانت هذه هى الصورة سيبدو من المستحيل إنن بالنسبة للجنس البشرى أن يتجنب

الحرب، ويؤسس مجتمعاً مدنياً. إلا أن هوبز أوحى بعكس ذلك. لأنه إذا ما نظر المرء عن كثب إلى طبيعة العلاقات الإنسانية سيمكنه أن يفهم كيف يمكننا تحويل أساس الصراع بين الناس، والحاجة المستمرة لإحراز مزيد من القوة، إلى توجهٍ محبذٍ للسلام بدلاً من الحرب. كيف يمكن ذلك؟

ذكر هوبز أنه رغم الحقيقة القائلة بأن معظم الناس يفكرون أنهم أكثر تفوقاً من الآخرين، وما يستتبع ذلك من اتصافهم بغرور تافه *vain conceit*،<sup>(١٢)</sup> فإن المسألة في حقيقة الأمر أن معظمنا متساوون في القدرة، والمقدرة. فقد جعلت الطبيعة الناس متساويين في قدرات الجسم، والعقل، رغم ما قد يوجد أحياناً من شخص أقوى جسدياً أو أسرع ذهنيّاً من الآخر، فعندما يتم حساب الجميع ككل نجد أن الفرق بين شخص، وآخر يكاد لا يُذكر.<sup>(١٣)</sup> كيف لهذه الحقيقة أن تفسر أساس السلوك التدميري المتعالي، وتخلق أساساً لعقد اجتماعي جديد حيث يحل التعاون محل الحرب؟ سؤال نتناوله فيما تبقى من هذه الجزئية.

يُحيل تساوينا في القدرات إلى تساوينا في أملنا جميعاً بأن نصير قادرين على بلوغ الغايات التي تحقق لنا الرضا.<sup>(١٤)</sup> ونتيجة لهذا التساوي في القدرات، وكذلك الأمل، فمن الطبيعي أن يصبح الشخصان اللذان يسعيان إلى نفس الشيء عدوين، لأنه من المستحيل أن يحصل كلاهما على الشيء نفسه. وهنا يقول هوبز "عن هذا التساوي في القدرة ينبثق التساوي في أمل إحراز الغايات، ولذلك إذا ما رغب أي شخصين في نفس الشيء الذي من المحال أن يتمتعا به الاثنان فهما سيصبحان عدوين، وفي سبيلهما إلى إدراك غايتيهما... سيحاول كل منهما تدمير أو قهر الآخر"<sup>(١٥)</sup>.

وفي عالم تتساوى فيه القدرات، وتندر فيه الموارد بعض الشيء على الأقل بمفهوم عدم وجود ما يكفي من الأشياء التي يرغب الجميع في تحقيقها، فمن الوارد تماماً أن يسعى كل منا إلى التحكم في الآخرين، والسيطرة عليهم. السبب في ذلك أننا ندرك ذلك الخيط الرفيع بين النجاح، والفشل. فما يميزني أنا كشخص ناجح عنك أنت كشخص غير ناجح قد يكون مجرد الحظ. فقد وصلت إلى الوظيفة الخالية، التي سعيينا إليها

معاً، قبل أن تصل إليها أنت، ومن ثم فقد حصلت عليها. ولو كنت وصلت قبلي لكان لك أن تتال الوظيفة بدلاً مني. فالمشكلة هنا أن هناك وظيفة واحدة فقط، ونحن شخصان نتنافس عليها، ولأننا متساويان في القدرة، فإن صاحب العمل لن يكون عليه الانتظار ليحدد من منا الأكثر موهبة بل سيأخذ من سيسبق إليه. وعندما ندرك أن هذا هو السياق الحقيقي للحياة سنجد أن الخاسرين يحققون على الرابحين. فالخاسر يشعر أن الرابع إنما يربح بسبب الحظ فقط، وليس بسبب القدرة، ولأن كل منا يعتقد في نفسه بكل زهو وخيلاء، أنه أفضل من الآخر، فنحن نعتقد يوماً أننا الأحق بالوظيفة من ذلك الآخر الأقل جدارة. وهكذا فنحن أفضل بكثير، وهذه الأفضلية تدفعنا لمعاملة الآخرين بازدياء وعنق.

علاوة على كون الشخص الناجح ليس الأفضل فعلياً، ويعلم أنه محل غيرة من الآخرين الذين يضمرون له مشاعر عنيفة، فهو يصبح في قلق من أن يُسلب منه كل ما اقتناه في وقت ما في المستقبل. لقد نال الوظيفة نعم، ولكنه إذا ما غفل عنها في أي وقت حتى لدقيقة واحدة فسيجد نفسه شريداً. ومن ثم فهو لا يستطيع مطلقاً أن يستلقي مسترخياً في المساء لأنه دائماً ما يشعر بعدم الأمان من أن يفقد كل ما لديه. علاوة على أنه في سياق هذا النظام لا توجد معايير للعدالة يمكن أن تتخذ كأساس للتخفيف من خوف المرء.<sup>(١٦)</sup>

ومن ثم نجد الناس في هذا الوضع منساقين بفعل الحاجة إلى إحراز تفوق دائم على الآخرين، فنحن على استعداد أيضاً لاستخدام العنف من أجل أن ننصب أنفسنا أسياداً على الآخرين. إلا أن هوبز دفع بأنه ليس مقدراً علينا أن نعيش هكذا، ويبدو أن السبب الأساسي، مرة أخرى، هو التساوي في قدراتنا الأساسية. إننا جميعاً مشتركون في امتلاك مشاعر رئيسية- الخوف من الموت، والرغبة في حياة هائلة. والمشاعر التي تدفع الناس نحو السلام هي الخوف من الموت، والرغبة في تلك الأشياء الضرورية اللازمة لحياة كريمة.<sup>(١٧)</sup> هذه المشاعر تصبح مرحلة رئيسية بالنسبة لنا عندما ندرك أن البحث الدؤوب والدائم عن القوة من قبل كل منا يهدد بتدمير كل أمل في سلام اجتماعي، وفي الراحة، والتحرر من الخوف من الموت.



عند هذه النقطة، يكتشف الناس أن الحرب المستمرة التي ينخرطون فيها بين بعضهم البعض تمثل برمتها إضراراً بخلق الشروط المطلوبة لتحقيق الرخاء. فمع استمرار الحرب؛ لن تكون هناك تنمية صناعية إلا القليل، ولن يوجد فن أو تقدم في المعرفة، ولن توجد تجارة بين الأمم، وهكذا. (١٨) ومرة أخرى كجزء من التساوى المشترك في قدرة الإنسان، سيبدو أن من بين مسببات السلام هو إدراك أن الأفراد بشكل عام يتقاسمون مجموعة مشتركة من التوقعات بالنسبة للحياة. وإذا ما جاءت توقعاتهم مختلفة على نحو واسع فلن يكون هناك أساس يمكن عليه إرساء مجتمع، ونظام سياسي يعمه السلام، ولكن بالنسبة لهويز لا يبدو الأمر كذلك؛ لأن الناس ترغب دائماً فيما يؤمن رخائهم، ويضمن سعادتهم.

حيث إن خوفنا المشترك من الموت، وأيضاً الالتزام المشترك بالحصول على ما يحقق رغد العيش، يدفعنا جميعاً للبحث عن أساس جديد للمجتمع، ويعاوننا في هذه المحاولة وجود "قواعد السلام" Articles of Peace التي قد يصل الناس إلى اتفاق بصدها. تلك القواعد التي يمكن أن يتقبلها الجميع، وترسى دعائم للمجتمع المدني الجديد، يُشار إليها باسم قوانين الطبيعة the laws of nature (١٩).

#### ٤ - المجتمع المدني: قوانين الطبيعة والفضيلة المدنية

ما طبيعة العقد الاجتماعي الجديد أو الفضيلة المدنية التي تجسد "قواعد السلام" التي يتقبلها مواطنو هوبز؟ تدور إجابة هذا السؤال حول الشيء الذي يمكن للجميع أن يدركوه عنصراً مشتركاً يقبله كل فرد كأساس للمجتمع. هذا العنصر الرئيسي هو الحرية، أو حق كل شخص، سواء مقدرًا بالطبيعة أو العقل، في استخدام قوته لحفظ بعده الذاتي في الحياة؛ وبالتالي في عمل أي شيء يكون وفقاً لحكمه، وعقله أفضل الطرق بالنسبة له. (٢٠) وهنا يكون لكل شخص أن يحصل على الحرية الشخصية ليرسم مسار حياته وفقاً لما تكون عليه أهدافه، ورغباته.

علاوة على أن هذا النوع من الحرية، لا يمكننا تحقيقه، حسب هوبز، إلا بمراعتنا وتتبعنا لحدود وقيود معينة في سلوكنا. لأنه بمراعتنا لهذه القيود على سلوكنا، فنحن

ننتقل من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني. وهذه القيود إنما توحى لنا بالحاجة إلى اتباع قواعد من شأنها أن تساعد في تحقيق الأهداف الخاصة، والمحددة فردياً التي قد يختارها الأفراد. لقد كانت الحرية في حالة الطبيعة تُعرّف بالطبع؛ على أنها حق الجميع في كل الأشياء. ومن ثم فإن الناس لن يتقبلوا مطلقاً هذه القيود المقررة في المجتمع المدني. إلا أن مذهب الحق في كل الأشياء، ذلك الخاص بحالة الطبيعة، والذي يعنى حرية بدون قيود، لا يعنى سوى حالة متواصلة من الحرب.<sup>(٢١)</sup>

فهذا الشرط لا يمكن أن يستمر إذا كان الناس أن يخلقوا مجتمعاً ملتزماً بالسلام، وهو الهدف الذي أصبح ضروري بسبب الخوف الدائم، وكذلك التهديد المستمر من الموت. وبالتالي يفضى الأمر إلى اقتناع الأفراد بقوانين معينة للطبيعة أو ما يمكن أن نسميه نحن بالفضائل المدنية civic virtues، جاعلين منها أساساً لإرساء قواعد السلوك لجميع المواطنين في المجتمع. أول هذه القوانين وأكثرها أساسية هو أن جميع الأشخاص يجب أن يسعوا إلى السلام. وفي الوقت نفسه، فمن قوانين الطبيعة أيضاً إمكانية استخدام الأفراد أية وسائل، بما فيها العنف، للدفاع عن أنفسهم من أى ضرر.<sup>(٢٢)</sup> ومع ذلك، فباتباعهم المسار السلمي للسلوك، لن يكون محتملاً على الأفراد اللجوء إلى القوة في الدفاع عن أنفسهم عند انتقالهم من حالة الطبيعة؛ حيث يغلب الميل إلى إيذاء الآخرين؛ إلى حالة المجتمع المدني<sup>(٢٣)</sup> حيث الغالب هو القانون الثانى للطبيعة الذى ينص بأنه لا يجب على أحد أن يسعى إلى منح نفسه نصيباً من الحرية أكبر مما يمنحه للآخرين. هذا القانون نجده ملخصاً في الكتاب المقدس من خلال القاعدة أو الفكرة الذهبية golden rule التي تقول: "عاملوا الآخرين كما تحبو أن يعاملونكم." (\*whatsoever you require that others should do to you, that do you to them)<sup>(٢٤)</sup> .

( \* ) ورد هذا المثل في "إنجيل متى" (وفق الترجمة العربية من اللغة الأصلية عن دار الكتاب المقدس) بالنص التالي : "فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم أفعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم ، لأن هذا هو التاموس والأنبياء . (الإصحاح السابع ، الآية ١٢) وفي النسخة الإنجليزية حسب ما جاء في "New International version"

ورد هكذا : so in everything do to others what you have them do to you, for this sums up the law and the prophets.

كما ورد في "إنجيل لوقا" على النحو التالي : كما تريدون أن يفعل الناس بكم أفعلوا أنتم أيضاً بهم هكذا . (الإصحاح السادس الآية ٢١) وفي النسخة الإنجليزية :

Do to others as you would have them do to you .

لقد كان ما يدور في ذهن هوبز هاهنا، إطاراً تعاونياً للمجتمع يتمثل جوهره في قبول كل شخص لمساألة الحاجة إلى التلبية المتبادلة لحقوق الناس بعضهم البعض من أجل تأمين حرية كل شخص.

فقد ذكر هوبز في هذا السياق أن الأفراد لن يتقبلوا تلك القيود المرتبطة بالاعتراف بحقوق الآخرين إلا عندما يتعلق الأمر بهذا الحق أو ذاك مما يمكن انتقاله منهم وإليهم بصورة تبادلية، أو فيما يتعلق بأى خير آخر يأملون فيه وبنفس الوتيرة<sup>(٢٥)</sup> فلن ينصاع أحد لمطلب احترام حقوق الآخرين ما لم يتحقق له، من امتثاله هذا، ضمان لحقوقه، وأمنه. فلكي نحمل الناس على احترام حقوق الآخرين يجب إذن وضع شروط تمكن هؤلاء، وأولئك من الشعور بأنهم إذا لم يفعلوا ذلك فإن مصالحهم الأساسية؛ بما فيها الحاجة إلى حفظ الذات، والرضا ستكون لا محالة في خطر.<sup>(٢٦)</sup> وعندما يمكن تلبية هذه الشروط يصبح كل فرد في وضع يخول له احترام حقوق الآخرين. إن العقد الاجتماعي الجديد كما صوره هوبز، وما ينبثق عنه من رؤية للمجتمع المدني؛ يشيران بلا شك إلى مفهوم الاحترام المتبادل، أو الفكرة القائلة بأنه عندما يسعى الناس إلى إيجاد مساحة لمصالح الآخرين سنجد أن كل شخص يعمل في سبيل إعلاء حقوق الآخر. في هذا الإطار المتعاون الذي يوفره العقد الاجتماعي لهوبز، ستخلق الطرق التي تتيح للأفراد الانخراط في علاقات من التبادل المزيج. فأيضاً، ووقتما تبادلا شيئاً بآخر نجدهم يحررون العقود، مثلما هو الحال عندما يبيعون أو يشترون بوسيلة المال.<sup>(٢٧)</sup> وفي العهد، كصيغة أخرى للعقد؛ يعقد طرفان (شخصان) اتفاقاً ما يتم تنفيذ شروطه في المستقبل.<sup>(٢٨)</sup> إلا أن فكرة العهد تثير، مع ذلك، مشكلة خطيرة يجب على المجتمع المدني مواجهتها. وهي: ما الذي يمنع أحد طرفي الاتفاق ولنقل "س" من أن يوفى بما تعاقد من أجله، ومن ثم لا يؤدي، في موعدٍ ما في المستقبل، ما يتطلبه العقد فيما يخص الطرف الآخر "ص"؟ يشير هذا السؤال إلى أن نزعة إخضاع الآخرين لا يمكن أن تُمحي تماماً عند الأفراد، حتى في سياق مجتمع يحكمه القانون الطبيعي. وهذه المشكلة لا يمكن برؤها إلا إذا كانت هناك سلطة عامة من شأنها إجبار المتعاقدين، ومعاقبة من لا يمتثل للعهد. يقول هوبز:

“ إذا كان هناك عهد لا يفي به أى من الطرفين فى الوقت الجارى، ولكنهما يتقآن فى بعضهما البعض؛ فإنه فى حالة الطبيعة الخالصة (أى حالة الحرب بين كل شخص وآخر) يبطل هذا العهد بمجرد وقوع أى قدر من الشك بينهما: ولكن إذا ما كانت هناك سلطة عامة فوق الطرفين، قادرة بالحق، وبالقوة على إلزامهما سيصبح بالوفاء العهد نافذاً. لأن من يفي أولاً، لا يضمن أن الآخر سيفي بدوره بما عليه: وذلك لأن قيود الكلام وحدها بدون خوف من قوة ملزمة رادعة ما هى إلا قيوداً واهية للغاية فيما يتعلق بكبح طموح الناس، وجشعهم، وغير ذلك من الأهواء،<sup>(٢٩)</sup>.

“ If a Covenant be made, wherein neither of the parties perform presently, but trust one another; in the condition of meer Nature )which is a condition of Warre of every man against every man( upon any reasonable suspicion, it is Voyd: But if there be a common Power set over them both, with right and force sufficient to compell performance; it is not Voyd. For he that performth first, has no assurance that the other will perform after; because the bonds of words are too weak to bridle mens ambition, avarice, and other Passions, without the fear of some coercive power”.

وتأسيساً على هذا الموقف يظهر لنا قانون آخر شديد الأهمية من قوانين الطبيعة، ألا وهو العدالة justice أو ما يتمثل فى الفكرة القائلة إن الناس (يجب) أن ينفذوا العهود التى قطعوها على أنفسهم: إنها الفكرة التى بنونها تكون هذه العهود بلا جدوى، مجرد كلمات فارغة، ويظل مبدأ حق الجميع فى كل شىء باقياً؛ فتحزن مازلنا فى حالة الحرب.<sup>(٢٠)</sup> والمجتمع العادل ما هو إلا مجتمع يدعم فيه الأفراد عهودهم مع الآخرين، وإن لم يفعلوا فلن يكون هناك أساس لحصول أى شخص على تعاون من الآخرين؛ ذلك التعاون المطلوب لتحقيق أهدافهم الشخصية. علاوة على أن العدالة غير



ممكنة إلا فقط فى حالة وجود سلطة عامة، أى كومنولث، أو ما يمكن تسميته بدولة ذات قوة رادعة تحمل الناس على الوفاء بوعودهم<sup>(٣١)</sup>. ففى ظل عدم وجود الدولة التى يمكنها تفعيل الاتفاقات، سيرتد المجتمع على عقبه؛ عائداً إلى حالة الطبيعة، أو حالة الحرب المستمرة.

علاوة على ما ذكر، فقد أشارت مناقشة هوبز للقانون الطبيعى أنه بالإضافة إلى السلطة العامة التى على كل فرد أن يحترمها، هناك صيغ أو أشكال أخرى من الفضيلة المدنية أو القوانين الإضافية للطبيعة تعد نافعة فى حماية الحريات لكل شخص. على سبيل المثال على الناس أن يبدوا امتثاناً عندما يعطيهم الآخرون شيئاً دون أن يتوقعوا مقابلاً له<sup>(٣٢)</sup>، فقد راود هوبز الأمل فى خلق ثقافة مدنية لا يتصور فى ظلها الناس أنفسهم أعداء كامنين لبعضهم البعض. والامتتان أو العرفان إنما يساعد فى تحقيق هذه الغاية لأنه يتطلب من الناس أن ينظروا إلى حاملى الهبات أو الهدايا على أنهم يتصرفون بوازع من إرادة الخير<sup>(٣٣)</sup> فى حين أنه إذا أبقينا دائماً أن نعزى منح العطايا إلى وجود نية حسنة؛ فلن يكون هناك أساس لإشاعة الثقة أو حسن النوايا بين الناس. فى هذا الإطار يجب أن نظهر للآخرين فضيلة إسداء المعروف أو فكرة جهاد الفرد فى سبيل وضع نفسه فى خدمة الآخرين<sup>(٣٤)</sup>. هذه الفضيلة ستمكّن الناس من فهم، وتقبل هذا التنوع الهائل من المصالح، والحاجات التى تشكل المجتمع. كما أنه على الأفراد أن يتعلموا كيف يتسامحون مع الآخرين بصدد ما مضى من أثام، وأن يتغلبوا على إغواء الانتقام مما ارتكب فى الماضى. وإلا لن يكون سلام<sup>(٣٥)</sup>. هذا بالإضافة إلى أن الناس لن يتمكنوا من تأمين حالة السلم فى المجتمع إلا عندما يتفق كل منهم على معاملة الآخر كفرد مساوٍ له. وما انتهاك هذا المبدأ إلا رذيلة التكبر<sup>(٣٦)</sup>. ولتأمين شروط المساواة يجب أن يتجنب الأفراد "الغطرسة" أو الميل إلى محاباة أنفسهم بما لا يمنحونه للآخرين من حقوق<sup>(٣٧)</sup>، بل على الجميع أن يعترفوا بالحقوق الأساسية التى تخص كل فرد، مثل الحق فى التصرف فى أبدانهم، والتمتع بالهواء، وبالحركة، والتنقل من مكان إلى آخر، وجميع الأشياء الأخرى التى بدونها لا يستطيع الفرد أن يعيش بصورة جيدة<sup>(٣٨)</sup>.

و تشير القوانين أيضاً إلى ضرورة أن يتعلم الناس كيف يتعاملون مع بعضهم البعض على نحوٍ عادل. وإلا فسوف يلجأون إلى العنف في حل خلافاتهم. فعندما يتعاملون بصورة عادلة يستنفذ الخلافات بطرق، ووسائل سلمية؛ مثل اللجوء إلى قضاة منصفين، أو مُحكِّمين محايدين. وبمراعاة هذا الالتزام، يحتفظ الناس باحترام هذا القانون الطبيعي أو الفضيلة المدنية المتمثلة في "الإنصاف" equity<sup>(٣٩)</sup> فلتحقيق العدل، كفضيلة تتضمن الإنصاف في توزيع الموارد الأساسية مثل الأملاك، يتطلب الأمر وجود مزيد من القوانين الطبيعية أو الفضائل المدنية، وهذا يرتبط بالطريقة التي تقسم بها الملكيات تُقضى بها النزاعات بين المواطنين.

وبالنسبة للملكية property دفع هوبز بأن هناك قوانين طبيعة تتعلق بالتمييز بين الملكية الخاصة والعامة. ففيما يخص الملكية العامة فإن المنافع التي لا يمكن تقسيمها يجب أن يتم تقاسمها على المشاع، ولا يمكن إنكار حق أحد في الحصول عليها. لقد كان في ذهن هوبز هنا الماديات الأساسية المطلوبة لتحقيق الحياة مثل الهواء الذي يحمينا، والماء الذي يروينا، وهكذا. ولكن بالنسبة للأشياء التي لا يمكن تقسيمها أو التمتع بها على المشاع، فمن الضروري أن نجد طريقة عادلة لتوزيعها. في هذه الحالة، قصد هوبز الملكية الخاصة، وأشار إلى أن هذه الملكية الخاصة توزع بالقسمة بحيث يعتقد كل شخص، أن هناك فرصة عادلة في الحصول على نصيبه. ومبدأ التوزيع بالقسمة لا يزيد شيئاً عن المفهوم الخاص بأن المنافع التي لا يمكن التمتع بها على المشاع من قبل الجميع توزع على أساس منح تخويل الحق في شيء ما للشخص الذي حازه أولاً<sup>(٤٠)</sup>.

ومن ثم، ففي المواقف التي يحدث فيها خلافات بين الأفراد في الرأي ويقعون في إشكالية ما إذا كانت أعمال بعينها متاحة تحت القانون، فمن قوانين الطبيعة أن يكون على المواطن التسليم بعدم استطاعته أن يكون حَكماً محايداً في مسألة يكون هو نفسه طرفاً فيها. وبناءً على ذلك فعلى كل فرد أن يضع ثقته في طرف ثالث محايد، يتمثل بلا شك في الدولة التي يمكنها أن تعمل بالعدل والإنصاف تجاه كل فرد<sup>(٤١)</sup>.

وإذا قدر لقوانين الطبيعة أن تصير جزءاً طبيعياً من النظرة العامة لكل فرد؛ فسوف يحترم كل مواطن حقوق الآخرين بوازع من إرادته الشخصية. ولكن الحقيقة؛

أن الناس لن يعتنقوا حتى مجرد هذه الفضائل ما لم توجد "رهبة من قوة ما، تجعل الناس ملتزمين." فقد اعتقد هوبز أن قوانين الطبيعة كانت مناقضة لمشاعرنا، أو نوازعنا الطبيعية، التي تدفعنا إلى التحيز أو المحاباة، والغرور، والانتقام، وما شابه.<sup>(٤٢)</sup> وقد أمل هوبز في أن يُحيد هذه النوازع القوية، ويخلق مجتمعاً قائماً على القواعد العادلة لقوانين الطبيعة، وذلك عن طريق إرساء دولة قوية تتمثل وظيفتها الوحيدة في استخدام قوتها لإعلاء هذه القوانين. وكما يقول: "إن عهوداً بغير سيف، ليست سوى كلمات."<sup>(٤٣)</sup> ومن ثم فالدولة في مجتمع منى يجب أن يكون لديها سيف. ومع ذلك، وكما سنستعرض في الجزئية التالية؛ سنجد أن سلطة الدولة متروك لها أن تنمو إلى حيث ينتهى بها الأمر أن تصبح مهددة للحرية التي يسعى المجتمع المدني لحفظها.

## ٥ - بنية الدولة ودورها

كيف يمكن خلق ما اسماء هوبز بالكومنولث Commonwealth أو اللويثان Levia-  
than<sup>(\*)</sup> المتمثل في السلطة الحاكمة المهيمنة بالقوة لتوفير السلام، والحماية في مجتمع مدنى؟<sup>(٤٤)</sup> ذكر هوبز هنا أن الكومنولث، أو ما يمكن الإشارة إليه أيضاً بالدولة، إنما

(\*) بعد نفى شارل الثانى إلى باريس ، انصرف هوبز عما كان فيه من تأملات للطبيعة وشرع فى أيتة الكبرى: اللويثان أو "التنين" الذى عرض فيه بصورة لاذعة آراءه فى الإنسان والمواطن ، ونشر هذا الكتاب عام ١٦٥١ . وقد استوحى هوبز هذا اللفظ من وحش بحرى ورد فى الكتاب المقدس: "دعنى أحدثك عن أطراف لويثان وعن قوته وتتاسق قامته . من يخلق كساعه أو يدنو من متناول صفى أضراسه ؟ من يفتح شذقيه؟ إن دائرة أسنانه مرعبة ! ظهره مصنوع من حراشف كتروس مصفوفة متلاصقة بإحكام ، وكأنها مضغوطة بخاتم ، متصلة بعضها ببعض ، متلبدة لا تنفصل . عطاسه يومض نوراً ، وعيناه كأجفان الفجر ، من فمه تخرج مشاعل ملتهبة ، ويتطاير منه شرار نار ينبعث من منخرينه دخان وكأته من قدر يغلى أو رجل . يضرم نفسه الجمر ، ومن فمه ينطلق اللهب ، فى عنقه تكمن قوة ، وأمام عينيه يعدو الهول ، ثنائيا لحمه محكمة التماسك ، مسبوكة عليه لا تتحرك . قلبه صلب كالصخر ، صلد كالرحى السفلى . عندما ينهض يدب الفزع فى الأقوياء ، ومن جلبته يعتريهم شلل . لا يتال منه السيف الذى يصيبه ولا الرمح ولا السهم ولا الحربة ، يحسب الحديد كالقش والنحاس كالخشب النخر ، لا يرغب السهم على الفرار ، وحجارة المقلاع لديه كالقش ، الهراوة فى عينيه كالعصافه ، ويهزأ بامتزاز الرمح المصوب إليه . بطنه كقطع الخزف الحادة . إذا تمدد على الطين يترك أثراً معانلة لأثار النورج ، يجعل اللجة تغلى كالقدر ، والبحر يجيش كقدر الطيب يترك خلفه خطاً من زبد أبيض ، فيخال أن البحر قد أصابه الشيب ، لا نظير له فوق الأرض لأنه مخلوق عديم الخوف ، يحتقر كل ما هو متعال ، وهو ملك على نوى الكبرياء . "العهد القديم : (سفر أيوب : الإصحاح ٤١ ، الآيات ١٢ : ٢٤) وعن المعنى الحرفى للكلمة ، خاصة فى السياق السياسى ، فهى تشير إلى الدولة الديكتاتورية . (المترجم) .



يتحقق عندما يتفق جميع أعضاء المجتمع على وضع السلطة الخاصة بحكم المجتمع في يد رجل واحد أو مجلس واحد. وفي سبيل هذا يتفق الجميع على الامتنثال لإرادة السلطة الواحدة. وفعل الموافقة، الذي من شأنه تحقيق بولة ذات قوة عظيمة تؤمن السلام وتحمي المجتمع من الأعداء الخارجيين، يدل عند هوبز على قاعدة أو أساس للوحدة الاجتماعية القائمة على دخول كل فرد في اتفاق مع جميع الآخرين بالسماح لحكومة واحدة فقط أن تحكم في المجتمع.<sup>(\*)</sup> وفي سبيل ذلك، أشار هوبز إلى أن الأمر سيبدو بذلك وكأن كل فرد قد قال للآخرين: "أنا أقوض هذا الرجل أو هذا المجلس، وأترك له حقى فى الحكم، بشرط أن تعطوه أُنتم أيضاً هذا الحق، وتفوضونه فى أعماله بنفس الطريقة."<sup>(٤٥)</sup> والدولة أو الكومنولث التى يطلق عليها أيضاً العامل sovereign تُخول لها قوة سيادية على المواطنين الذين يطلق عليهم الرعية subjects وسوف نستخدم مصطلحى الدولة والعامل بالتناوب.<sup>(٤٦)</sup> فهل لهذه الموافقة أن تمنح الدولة أو العاهل سلطة غير محدودة على المواطنين؟ سيدعى هوبز بالتأكد غير ذلك. ففي حقيقة الأمر أن هوبز بدا موحياً إلى أن أهداف الدولة محددة بطريقة من شأنها أن تحد من سلطتها. فما هى أهدافها؟ بناءً على رؤيته فيما يخص القانون الطبيعى ؛ سيكون على الدولة، حسب هوبز أن تتبع الطريق الذى يعطى من شأن العدالة، والإنصاف، وهى فى ذلك ستضع فى أولى أولوياتها حماية حقوق المواطنين. حيث إن فعل القبول من أجل خلق سلطة سيادية إذا كانت تعنى شيئاً فهى تعنى بوضوح أن المواطنين لا يفعلون ذلك إلا بشرط حماية الدولة لحقوقهم<sup>(٤٧)</sup> وفى سبيل هذا سيكون على الدولة؛ وبحكم أنها تحكم بين المواطنين فى صراعاتهم، أو بحكم أنها تسعى للحفاظ على العهود، وتدعيم المواثيق بين المواطنين؛ أن تعتلى الأمور السياسية، وتسعى لتوفير قرارات عادلة، ومحايدة تستند إلى رأى العام. وعموماً، سيكون عليها أن تدعم قانون تساوى القوة

(\*) يرى هوبز ، بعكس أرسطو ، أن المجتمع السياسى ليس واقعة طبيعية، فهو بالنسبة إليه "الثمرة الاصطناعية لميثاق ارادى ولحساب مصلحى " . وتقوم السيادة على عقد ، ومع ذلك ليس الأمر فى العقد بين الملك ورعيته، بل بين الأفراد الذين قرروا أن يكون لهم ملك . فهو بدلاً من أن يحد من السيادة تراه يؤسسها على عقد . انظر : جان توشار، ص : ٢٦٢ . (المترجم).



بين الجميع. ولتحقيق هذه الأهداف لن تسمح الدولة بأن تكون أعمالها امتداداً لمصلحة خاصة على مصالح أخرى، وإلا يستغل السلطة العامة في إعلاء مصالح خاصة، وفي هذه الحالة لن تصان حقوق الجميع.

غير أن الدولة الفعلية التي وصفها هوبز تبدو متضمنة لهدف رئيسي يتمثل في حماية الحقوق الأساسية. فهو يرى؛ أنه بمجرد أن يعطى المواطن موافقته على أن يكون خاضعاً للملك (أو البرلمان) لا يمكن للمواطنين، بدون سماح الملك (أو المجلس) أن يستربوا السلطة لأنفسهم بغرض نقلها إلى شخص آخر.<sup>(٤٨)</sup> كما أنه ليس هناك حق في الثورة. يقول هوبز: "إن الاعتراض على أية قرارات أو مرسوم للدولة يعنى أن المواطن يتصرف على نحو مناقض للعهد الذي أقره هو بنفسه، ومن ثم فهو تصرف غير عادل."<sup>(٤٩)</sup> في هذا الإطار فإن المواطن الذي تقتله الدولة لمحاولته تقويض السيادة هو بالفعل "من وضع العقاب لنفسه."<sup>(٥٠)</sup> لأنه على أية حال، طالما وافق الفرد على أن يخضع لحكم الدولة فقد وافق على الامتثال بمطلق إرادته.

ولكن إلى أى مدى نحن ملتزمون تجاه العاهل بالخضوع إلى حكمه بموجب ما أبقيناه من موافقة؟ يرى هوبز أننا نقع تحت التزامات شديدة **extreme obligations** تحد من سلوكنا بشكل صارم. والحقيقة أن الرعية لا يمكنهم حتى ولو مجرد اتهام السلطة بارتكاب الخطأ. فبمجرد أن تؤسس الدولة فهي تعمل بكل ما خولت من سلطة تخص من فوضها إياها أى الشعب. وإذا ارتكبت الدولة؛ المفوضة من قبل الشعب بأسره؛ خطأ ما فلا يلومن الشعب إلا نفسه، لا الدولة.<sup>(٥١)</sup> علاوة على أن الدولة لها الحق في إقرار أى المذاهب، والآراء التي سيسمح للمواطنين باعتناقها بحيث لا يُسمح لأى مذهب يهدد السلم العام بالوجود في المجتمع.<sup>(٥٢)</sup>

تشير هذه الرؤية أنه من الوارد أن تتعاضد سلطات الدولة بحيث يمكنها ممارسة سلطة غير محدودة، وبذلك تهدد حقوق المواطنين. كما أنه لا توجد قيود مؤسسية أو عرفية من شأنها أن تمنع الدولة من اتخاذ هذا المسار. على سبيل المثال دفع هوبز بأن كلاً من السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، وجميع السلطات التنفيذية المعنية

بصنع الحرب، والسلام، ستتخصص في جهة سياسية واحدة.<sup>(٥٢)</sup> هذه السلطات كما رأينا قد توضع في يد شخص واحد مثل الملك أو في يد مجموعة من المواطنين.<sup>(٥٤)</sup> في أي من الحالتين، يدفع هوبز بالشكل الوحى للحكم الذى تكون فيه السلطة الحاكمة إما للمجلس أو للملك، لا للثنتين معاً ، وهو ما يشير إلى أنه من الخطأ أن يتقاسم السلطة نمطان من الحكم. وبناءً على ذلك لم يكن من الوارد أن يدعم هوبز ما هو سائد في عصرنا الآن من سياسة الفصل بين السلطات كمفهوم للحكم. فالنتيجة الوحيدة للفصل بين السلطات في رأى هوبز هي حكومة مقسمة، والحكومة المقسمة لا تعنى في نهاية الأمر سوى عودة إلى حالة الحرب. يقول هوبز:

" إذا ما أقمت سيادتين، وكان لدى كل فرد من يمثل في حكومتين إحداهما تعارض الأخرى، سيكون عليك أن تقسم السلطة؛ التى لا تتجزأ (إذا كان للناس أن يعيشوا فى سلام)، ولذا ستتحذر هذه التعددية إلى حالة الحرب، وهو ما يناقض الغاية التى تشكلت من أجلها هذه السيادة".<sup>(٥٥)</sup>

**For that were to erect two Sovereigns; and every man to have his person represented by two Actors, that by opposing on another, must needs divide that Power, which (if men will live in Peace) is Indivisible: and thereby reduce the Multitude into the condition of Warre, contrary to the end for which all Sovereignty is Instituted".**

على أية حال، ستكون الحكومة ممثلة للشعب. فإذا كان هذا التمثيل من خلال فرد واحد تكون الحكومة ملكية، وإذا كان من خلال مجلس نيابى ينوب عن الجميع ستكون ديمقراطية؛ أما عندما يكون المجلس ممثلاً لجزء من الشعب فقط يطلق عليها أرستقراطية.<sup>(٥٦)</sup> وقد فضل هوبز الملكية لعدة أسباب، أولها أنه رأى فيها الأقدر على الفهم، والتصحيح، والعمل على بلوغ المصلحة العامة. فالملك ليس لديه مصلحة في إيذاء المواطنين لأن سلطته مرهونة بنجاحهم، ورخائهم.<sup>(٥٧)</sup> ثانياً، أن الملك عليه فقط أن يصغى إلى الخبراء ومن هم أكثر قدرة على تقديم إسهامات فعالة في حل المشكلات العامة. في

حين أن المجلس، في المقابل، يكون مكتظاً بمن تنحصر مصالحتهم الرئيسية في ثروتهم، وليست في الأعمال القائمة على معرفة المصلحة العامة.<sup>(٥٨)</sup> تشير هذه المقارنات إلى أن الملك، على خلاف المجلس، لا يضطر إلى السعى وراء محاباة هذه الطبقة أو تلك بل ما يجب عليه أن يفعله هو اتخاذ القرار الأمثل باستخدام أفضل ما يتوفر لديه من المعلومات. والنتيجة أنه يمكنه الاحتفاظ باتساق توجهاته السياسية على مر الزمن<sup>(٥٩)</sup>.

في المقابل، على المجلس أن يسعى إلى محاباة الكثير من المصالح المختلفة، فكل منها له تصور مختلف عن الصالح العام. ولأن النجاح لن يحالفه دائماً في تدبر ذلك الأمر، فإنه سيفتح المجال أمامه، وأمام المجتمع لاحتمال الحرب الأهلية.<sup>(٦٠)</sup> وقد طرح هوبز من ذهنه المشكلة الرئيسية التي تعترى الملكية على حد رؤيته، والتي تتمثل في أن المداهنين flatterers قد يجدون طريقهم في بعض الأحيان إلى مجلس الملك، لأنه رأى في هذه المشكلة مجرد نوع من الإزعاج وجد في جميع الحكومات.<sup>(٦١)</sup> فعندما نقيس هذه المشكلة بما في الملكية من ميزات، تبقى الملكية حسب هوبز هي الشكل الأفضل للحكم.

وبالنسبة لمن يخشون سلطة الدولة، سيرد عليهم هوبز بأن الدولة لا يمكن أن تأمر أحداً بأن يوقع نفسه في إحدى الجرائم، وإذا حققت الدولة مع شخص ما، فهو ليس مجبراً على تجريم نفسه.<sup>(٦٢)</sup> رغم ذلك قد يتساءل أحدنا اليوم قائلاً: هب أن الدولة قد خولت كل هذه السلطات التي منحها إياها هوبز، فما القواعد الحقيقية الموجودة لحماية المواطنين من إساءة استخدام الدولة نفسها للسلطة؟ لم يكن هذا هو السؤال الذي اهتم هوبز بتناوله. لكنه بالطبع يهتما نحن. حيث يبدو أن إحدى المنافع التي يوفرها مفهوم فصل السلطات أنه يوفر للمواطنين طرقاً متنوعة للتعامل مع السلطة، والإفادة منها. حيث يمكن للمواطنين أن تفيديوا من هذا التعامل في المساعدة على تحديد الأجندة السياسية، أو في تفعيل قرارات الحكومة بصدد قضايا معينة في تلك الأجندة. أما أن ينكر هوبز مقاربة فصل السلطات، فهو يقطع شوطاً في اتجاه خلق دولة تحرم المواطنين من فرصتهم في مراجعة سياساتها. فأى سخرية يقع فيها المواطنون؛ علماً بأن الدولة نفسها تنشأ في الأساس عن موافقتهم!

هناك من التضمينات المهمة، فيما يخص مفهوم المجتمع المدني، ما ينشأ عن رؤية هوبز لدور الدولة في ذلك المجتمع المدني. فكما رأينا، يقوم المجتمع المدني عند هوبز بحماية الحرية عن طريق حفظ مكانة بعض الفضائل المدنية من قبيل العدالة، والامتنان، وتوفير الحقوق للجميع. وسيكون للدولة دور رئيسي في إعلاء هذه الفضائل، حيث تلعب الدولة دوراً أساسياً ينطلق من عدم ثقة هوبز في قدرة الشعب على تعزيز الالتزام بالفضيلة المدنية من قرارة أنفسهم، فقد اعتقد أن الأفراد لن يفعلوا ذلك إلا عندما تجبرهم الدولة على دعم معايير مدنية عامة عن طريق التهيب.

بناءً على هذه الرؤية، هل سيكون هناك حيز مستقل من الجماعات الطوعية التي تمثل مصداً ضد منظور مصادرة الحكومة على الأفراد؟ لا شك أن الفضائل المدنية مثل الامتنان، والعدالة، واحترام الحقوق قد تحقق هذا الحيز المستقل. لماذا؟ لأن هذه الفضائل أو القيم ستساهم في بناء مجتمع يبدى فيه الأفراد الاحترام المتبادل تجاه الآخرين أو الالتزام بإيجاد صيغة لترك مساحة للآخر، أيًا كان اختلاف هذا الآخر. وأحد الطرق المهمة لتحقيق هذا الهدف تحقيق هذا الحيز المستقل الذي يحمي الحرية الفردية من تعديات الحكومة. ولكن حتى إذا كان الحيز المستقل يمثل، حسب هوبز، شيئاً يمكن حدوثه، فهل سيوجد في حالة توتر مع هذه الدولة التي تتمتع بسلطات واسعة إلى درجة أن الأفراد أنفسهم لن يكون في استطاعتهم تحدى قراراتها؟ لا شك أن هذا التوتر لن يجهز بالضرورة على إمكانية وجود حيز مستقل، بل سيصعب من مهمة تحقيقه. ومعالجة هوبز للدين تبين هذه المشكلة الخاصة برؤيته للمجتمع المدني بصورة واضحة جداً.

## ٦ - الكومنولث المسيحي

كان تأسيس كنيسة إنجليزية إثر الانفصال عن روما بمثابة البيعة للملك لأن يكون رأس الكنيسة. فالمفترض ألا تشكل الكنيسة، والدولة عالين متميزين، بل من الواجب أن



يشكلا وحدة مشتركة.<sup>(٦٣)</sup> وقد اعتقد مؤيدو هذه الرؤية، كما يشير "سابين" Sabine أنه من الواجب أن نعلني من شأن الحياة الدينية، ليس وفق منظور الإكوييني؛ عن طريق الكنيسة الكاثوليكية المحتضنة للجميع؛ بل عن طريق حكومة قومية مسئولة عن كنيسة قومية. في تلك الحالة سيكون الملك، والبرلمان الذي سيتيح له الملك المشاركة في تلك الأمور، هما المحددان للمذاهب، والمعتقدات الدينية<sup>(٦٤)</sup>.

وقد قوئل هذا المنظور بالطبع بمعارضة بعض الجماعات. حيث واجهت الكنيسة الإنجيلية مطالب من الجماعات الدينية - كاثوليك، وكالفانيين (الذين يطلق عليهم أيضاً المشيخيون Presbyterians) ومستقلين- كل منهم أراد استقلال كنائسه عن الدولة وتدخلها. فقد دافع الكاثوليك عن الاستقلال الروحي عن الدولة بحيث يمكنهم الاعتراف بالسلطة القضائية للبابا في الأمور الدينية.<sup>(٦٥)</sup> بينما رفض الكالفانيون أن يتراأس شخص علماني<sup>(\*)</sup> كنيستهم، وناووا بانفصال الكنيسة عن الدولة، ولكن ليس بمفهومنا اليوم الذي يجعل من الدولة مؤسسة علمانية ليس من شأنها دعم أو إعلاء ديانة معينة. بل اعتقلوا انه يجب أن يتحرروا من تدخل الدولة لكي يقرروا المذاهب الخاصة بحياة أخلاقية ودينية، وتوقعوا من الدولة أن تجعل هذه المذاهب إلزامية mandatory<sup>(٦٦)</sup> أما المستقلون فقد دفعوا أيضاً بضرورة عدم التدخل في الشؤون الدينية سواء من قبل الدولة أو الكنيسة القومية بحيث يمكنهم إرساء مجتمعاتهم الدينية. فقد أراد المستقلون، كما يقول "سابين" Sabine إرساء كهنوتهم الخاص their own clergy، وتثبيت أنفسهم كتكوين طوعي من المؤمنين المؤلفة قلوبهم like-minded believers ولم يرغبوا في أن تقوم السلطة المدنية، مثلما أراد المشيخيون، بإعلاء مذاهب دينية معينة؛ وسط شعب يختلف فيما بينه في المذاهب الدينية. وقد تبوأ مذهباً من التسامح الديني كان من المفترض أن يطبق عليهم أنفسهم وعلى من لم يسر على هديهم، ورغم ذلك فعلى أرض الواقع؛ كانوا أكثر ميلاً لدعم التسامح من أجل أنفسهم أكثر منه لأجل الآخرين.<sup>(٦٧)</sup> .

(\*) المقصود هنا : أى شخص من خارج الإكليروس . (الترجم) .

لقد دفع هوبز بأهمية وجود كنيسة قومية، وبأن السيادة المدنية التي، كما أشرنا آنفاً قد تكون الملك أو المجلس، يجب أن يكون لديها سلطة على الحياة أو المجتمع الدينى. فالحقيقة: أن الكنيسة يجب أن تخضع لقوة وسلطة السيادة المدنية التي يمكنها وضع القوانين المرتبطة بكل من العالمين : عالم الحكومة وعالم الدين.<sup>(\*)</sup> فالسيادة المدنية يمكنها تحديد نوع التنظيم، والترتيب الكنسى الذى سيكون مسئولاً عن الحياة الدينية فى المجتمع. وأياً كان النظام المختار لتوجيه الحياة الدينية؛ لابد أن يوضع فى الحسبان أن السلطة المدنية لها السلطة العليا **supreme authority** على شئونه. فعلى سبيل المثال، يمكن للسيادة المدنية أن تلزم الدولة بأجمعها باعتماد المذهب الكاثوليكي، ولكن إذا حدث ذلك يجب أن يظل البابا تحت سلطة السيادة المدنية. أو عندما تقيم السيادة المدنية كنيسة مركزية برئاسة "راعى الأبرشية أو مجلس من الرعاة" تحتفظ السيادة المدنية بسلطة كاملة على الكنيسة فيما يخص تعيين شارحي الكتاب المقدس، وتحديد المناصب، والسلطات الخاصة بشئون الكنيسة، وتحديد كيفية فرض الضرائب على الناس لدعم الكنيسة.<sup>(٦٨)</sup> بل ربما تحدد السيادة المدنية أيضاً مذهباً دينياً، بنية خاصة مفادها إيجاد المذاهب المساعدة على حفظ السلام داخل المجتمع، بل ويمكنها كذلك تعيين القساوسة <sup>(٦٩)</sup> .

ينشأ تبرير هذه الرؤية عن "قوانين الله" **Laws of God** التى لا تزيد شيئاً فى رأى هوبز عن قوانين الطبيعة. أحد قوانين الطبيعة الرئيسية التى تقرها قوانين الله أنه على الأفراد ألا ينتهكوا عهد إطاعة السيادة المدنية الذى أقره المواطنون بأنفسهم ". وهو ما يوحى بأن قوانين الله قد أتاحت للسيادة المدنية أن تكون السلطة الرئيسية؛ ليس فقط فيما يخص القانون المدنى بل أيضاً فيما يتعلق بالمذاهب الدينية، وإدارة الكنيسة. فالمواطنون بحكم "قوانين الله" عليهم أن يطيعوا تعاليم الكتاب المقدس فى تلك المواقف التى تقر فيها السيادة المدنية ضرورة ذلك<sup>(٧٠)</sup> .

(\*) رأى هوبز أن الدولة "إكليركية ، ومدنية " فى الوقت نفسه ، وأية سلطة روحية لا تستطيع أن تعارض الدولة ، فليس بمقدور أحد أن يخدم سيدين ، والملك ليس فقط أداة الدولة بل الكنيسة أيضاً إنه يمسك السيف باليد اليمنى وباليد اليسرى عصا الأسقفية . وهكذا تثبت قدرة الدولة وأيضاً وحدتها . ولا مكان للأجسام الوسيطة ، أو الأحزاب ، أو التكتلات ، انظر: جان توشار ، ص ٣٦٢ . (المترجم) .

بناءً على هذه الرؤية يتضح أن السيادة المدنية وحدها يمكنها تحديد أسس الحرمان من الكنيسة excommunication، وكذلك أسس الخلاص salvation. ولكن أي المذاهب من شأن السيادة المدنية لدى هوبز أن تنشئها في هذا الخصوص؟ أولاً؛ رفض هوبز التسليم بأن يقع المسيحي المؤمن الذي يمثل لقوانين الكومنولث بأية حال تحت ذا الضرر المتمثل في تعرضه للحرمان أو الطرد من الكنيسة. وباستعارة قول هوبز هنا، فالشخص الذي يؤمن بالمسيح يكون متحرراً من أية مخاطر مُهددة بالحرمان من الكنيسة.<sup>(٧١)</sup> وهذا يشير إلى أن السلطة المدنية لديها الحق في الحد من أية جهود للكنيسة تهدف إلى طرد مسيحي مؤمن. ولكي يحصل المرء على الخلاص فإن كل ما يحتاجه هو المحافظة على فضيلتين مدينتين غاية في الأهمية: الإيمان بالمسيح، والحاجة إلى تدعيم القانون المدني فيما يخص السلوك اليومي للمرء داخل المجتمع. فتدعيم القانون المدني سيكون بمثابة أساس كافٍ للخلاص، مع أنه لا محالة من اننا سننتهك في بعض الأحيان هذا القانون، وهو ما يتوافق مع حقيقة الخطيئة الأصلية، والاستعداد لارتكابها الناتج عن الافتقاد إلى الكمال. وبناءً على هذا الضعف الإنساني، والأمل في الخلاص الأبدي فإننا نبذل أفضل ما في وسعنا عندما نسعى "لغفران" خطايانا، وهو ما يمكن أن نناله عند محافظتنا على إيماننا بالمسيح.<sup>(٧٢)</sup>

عندما يبرهن هوبز على سمو أو تفوق الدولة المدنية على الأمور الدينية فهو لا ينكر أهمية الحياة الدينية، بل يشير إلى أنه في هذا المجتمع المدني الذي سيعاد تكوينه، يجب أن يكون الدين خاضعاً للسيطرة المدنية. ففي هذا النظام؛ سيكون على جميع المسيحيين المؤمنين أن يتقاسموا التعهد أو الالتزام بالمحافظة على القانون المدني، ومبادئ القانون الطبيعي للمجتمع المدني، والمبادئ التي تضمن احترام الحرية الفردية. فالحياة الدينية عندما توضع في العلاقة الصحيحة مع الدولة يمكن وقتها أن تساعد في استمرارية المجتمع المدني الجديد، والحرية الفردية التي يبشر بها.

ولكن في الوقت نفسه، ولأن السلطة المدنية، حسب هوبز، ستحدد محتوى الحياة الدينية، فإن الدولة عنده ستعيش يوماً في توتر مع أي منظمات دينية تسعى للاستقلال

عن قبضة الدولة. ووفق هذا النوع من العلاقة بين الدولة والمجتمع فإن خلق الحيز المستقل المكون من جماعات تنشأ مستقلة عن الدولة بحيث يمكنها أن تمارس منهجها وفق مذاهب مقررة ذاتياً قد يحبط في بعض المجالات، ويرفض في مجالات أخرى. لذلك لم يكن من شأن هوبز أن يكون مدعماً قوياً لمجتمع مدنى له حيز مستقل لتجمعات من شأنها أن تتصرف كمصد كايح لسلطة الدولة.

## ٧ - الرد والرد المضاد

فى الإشارة إلى صعوبة تكوين "حيز مستقل" فى المجتمع المدنى لدى هوبز، لابد أن نفهم أن هوبز لم يكن يقلل من أهمية الحرية الفردية، بل هو من شأنه بالتأكيد أن يزعم أن أحد أهداف فكره يتمثل فى حماية الحرية الفردية من هذا النوع من الدولة التى نادى بها. فهو بلا شك له أن يزعم بأن نظامه سيوفر للأفراد كل ما يرغبون فيه، ويحتاجون إليه من حرية خاصة. وقتها سيمنحون القدرة على تحديد خياراتهم فيما يتعلق بالحياة التى يريدون أن يعيشوها. فالقوانين مصممة لإزالة العقبات أمام الحرية، لا لتصبح فى حد ذاتها عائقاً أمام الحرية. ولهذا فإن الأفراد، يمكنهم، على سبيل المثال، أن يسلكوا بأية طريقة يريدون عندما تكون القوانين خادمة.<sup>(٧٢)</sup> ولأن القوانين قد وضعت لمضاعفة الحرية الشخصية فإنها لن تملى على الناس كيف يعيشون حياتهم فى كثير من مجالات الحياة. هذه المقاربة تعد ذات ضرورة قصوى إذا كان من المفترض أن يكون الناس نواب المشارب والقيم المتباينة والمختلفة قادرين على اتباع هذه القيم فى سلام.

ومع ذلك؛ يبقى هناك ما يعترى رؤية هوبز من مشكلات واضحة. فقد يزعم البعض بأنه قد تنشأ حالة من المقايضة العسيرة **a terrible tradeoff** لا يحصل فى ظلها الأفراد على حريتهم الخاصة إلا إذا خولوا الدولة سلطة مطلقة. ولكن هوبز كان من شأنه أن يرد على ذلك قائلاً: "إن الحكومة قبل كل شىء، وخاصة الحكومة كما يتصورها، تقوم على تصديق أو موافقة الرعية على الخضوع إلى نظام معين. فى هذه



الحالة، تعمل الدولة فى إطار بعض القيود المهمة لأن الدولة لا يمكنها أن تعمل إلا بما يقره المواطنون. وهنا يبدو حقيقة أن هوبز لديه بالفعل مذهب لإقرار المواطن لحكومته، ولكن بمجرد أن يتم هذا التصديق على الخضوع لحكومة هدفها الرئيسى حماية الحريات، والحقوق، يبدو الحال وكأن الناس مجبرون على إهدار حق الطعن فيما تقوم به الدولة من سياسات لا يوافقون عليها. وإذا كان الحال هكذا، كيف سيتمكن المواطنون من حماية تلك الحقوق التى فوضوا الدولة من أجلها، والتى قد تقرر ألا تصونها تحت مسمى تدعيم، وتقوية سلطتها؟

السؤال إذن، هل فى إمكان هوبز أن يحافظ على وعده بتأمين الحرية عندما تكون الدولة بتلك القوة التى أوجدها عليها؟ قد تكون إجابته فى أن كل ما حاول عمله هو تحقيق دولة عادلة، وموضوعية يمكنها تفعيل القانون لصالح الجميع، ومنع ظهور حالة الحرب مرة أخرى. فإذا حالفه النجاح فى ذلك، ستكون الحقوق المتساوية مكفولة للجميع. ولو كان بيننا اليوم لزعم أن الدولة الحديثة كما هى الآن غالباً ما يُنظر إليها على أنها أخفقت فى أن تصبح قوة منصفة، ومحايدة فى المجتمع، تعمل على حماية الحقوق للجميع. ومن ثم كان من الوارد أن يدفع هوبز بأن الحكومة الحديثة القائمة فى الغالب على الفصل بين السلطات وتوفير الفرص للجميع لتحقيق مصالحهم، تسقط عاجزة عن تحقيق حتى الأهداف الأساسية لمواطنيها. ففى الدولة الحديثة، تدعو الحكومة عديداً من نوى المصالح الخاصة؛ كلاً منهم بوجهة نظره الخاصة فى الخير؛ إلى أن يدخلوا الحكومة، ويكونون اللبى أو يتكتلون من أجل أهدافهم الخاصة. ومع كل هذه المصالح المختلفة التى تدفع فى سبيل غاياتها الذاتية، تصبح الدولة عاجزة عن تحقيق سياسات عامة، وعريضة لمصلحة الجميع. وأهم ما فى هذا أن تكون الدولة عاجزة حتى عن تحقيق السياسات التى تحمى الحريات الفردية، والخاصة لكل شخص.

والشئ الذى قد يشعل من هذا الاحتمال؛ حسب هوبز؛ وجود اتجاه لدى كل مواطن من عامة الناس للتفكير فى أنه هو المحدد الوحيد لما هو حق، وعادل :

”من منطلق هذا المبدأ الزائف، يميل الناس إلى الاختلاف مع أنفسهم وأن يتنازعوا على أوامر الكومنولث، ومن ثم يطيعونها أو يعصونها وفقاً لما سيرونه مناسباً في أحكامهم الخاصة”<sup>(٧٤)</sup>.

“ From this false doctrine, men are disposed to debate with themselves, and dispute the commands of the Common-wealth; and afterwards to obey, or disobey them, as in their judgements they shall think in” .

وقد دفع هوبز بأنه إذا كان هذا المبدأ مقبولاً في حالة الطبيعة، فهو ليس مقبولاً في المجتمع المدني. فالحقيقة أنه يعد هذه الرؤية مذهباً مسمماً يوهن من المجتمع المدني.<sup>(٧٥)</sup> كيف يضعف الكومنولث بفعل نشاط من هذا النوع؟ في المقام الأول؛ يجب أن يتمثل المعيار أو المقياس الوحيد للصواب والخطأ في القوانين التي يقرها الكومنولث. ولكن عندما يعتقد الناس أنهم ناموس أنفسهم؛ قادرون على تحديد الخير من الشر بأنفسهم ، فهم سيتجادلون مع بعضهم البعض حول القرارات الخاصة بالدولة وسوف يقررون ما إذا كانوا راغبين في طاعتها أم لا. وهنا سيقر هوبز بلا شك أنه عندما يدخل الناس في مجادلات من هذا النوع، فهم يبحثون عن إعلاء مصالحهم الذاتية بنية وضع الدولة في صفهم. ولكن في هذه الحالة، فإن ٢٦٦ الدولة لن تعد عادلة ولا حكماً محايداً بين المصالح كما أمل هوبز. فعندما يكون العاهل قوياً ومستقلاً وصوتاً فعالاً في سبيل العدل المساواة لن يتسنى للمصالح الخاصة أن تستولى على السلطة العامة وتستخدمها من أجل أغراضها الخاصة.

ولكن هل هوبز على حق؟ هل من شأن الأفراد أن يكونوا على هذه الدرجة من الاستعداد لأن يمنحوا كل هذه السلطة المطلقة للدولة بغرض تحقيق الحرية الخاصة والحماية من تدخلات الآخرين كما عرض هوبز؟ هنا نستعين بـ جون لوك John Lock الذي يقدم إجابة على مزاعم هوبز بصدد المجتمع المدني وبور الدولة. فردّه يتحدى رؤية هوبز بطريقة جديرة بالبحث.

## هوامش الفصل السادس

George H. Sabine, A History of Political Theory, (New York: Holt, Rinehart and Winston., ( ١ ) 1961) .

Thomas Hobbes, Leviathan, edited by C. B MacPherson, ( New York: Penguin Books, ( ٢ ) 1981), P. 105 .l:4. For ease in finding sources, I include the roman numeral that signifies the part and next number, the chapter.

C.B. MacPherson, "Introduction," in Thomas Hobbes, Leviathan, PP. 25-30 ( ٢ )  
Hobbes, Leviathan, PP. 160-61 l:11. ( ٤ )

( ٥ ) المرجع السابق، ص ١٦١ ، l:11.

( ٦ ) المرجع السابق، ص ١٦١ ، l:11؛ ص ١٥٠ ، l: ١٠ .

( ٧ ) المرجع السابق، ص ١٦١ ، l: ١١ .

( ٨ ) المرجع السابق، ص ١٦١ ، l: ١١ .

( ٩ ) المرجع السابق، ص ١٨٥ ، l: ١٢ .

( ١٠ ) المرجع السابق، ص ١٨٦ ، l: ١٢ .

( ١١ ) المرجع السابق، ص ص ١٥١ - ٥٢ ، l: ١٠ .

( ١٢ ) المرجع السابق، ص ١٨٢ ، l:13.

( ١٣ ) المرجع السابق، ص ١٨٢ ، l:13.

( ١٤ ) المرجع السابق، ص ١٨٤ ، l:13.

( ١٥ ) المرجع السابق، ص ١٨٤ ، l:13.

( ١٦ ) المرجع السابق، ص ١٨٤ ، l:13.

( ١٧ ) المرجع السابق، ص ١٨٨ ، l:13.

( ١٨ ) المرجع السابق، ص ١٨٦ ، l:13.

( ١٩ ) المرجع السابق، ص ١٨٨ ، l:13.

( ٢٠ ) المرجع السابق، ص ١٨٩ ، l:14.

( ٢١ ) المرجع السابق، ص ١٩٠ ، l:14.

( ٢٢ ) المرجع السابق، ص ١٩٠ ، l:14.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٩٠ ، I:14; also see ، 214 P I:15. Hobbes that the laws of nature that dictate peace are the basis of a "Civil Society"

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٩٠ ، I:14. Italics are Hobbes's.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٩٢ ، I:14.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٩٢ ، I:14.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٩٣ ، I:14.

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٩٣ ، I:14.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٩٦ ، I:14.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٢٠١ ، I:15.

(٣١) المرجع السابق، ص ٢٠١ – ٢٠٢ ، I:15.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٢٠٩ ، I:15.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٢٠٩ ، I:15.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٢٠٩ ، I:15. Italics are Hobbes's.

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٢٠ ، I:15.

(٣٦) المرجع السابق، ص ٢١١ ، I:15.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٢١١ ، I:15.

(٣٨) المرجع السابق، ص ٢١٢ ، I:15.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٢١٢ ، I:15.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٢١٢ – ١٣ ، I:15.

(٤١) المرجع السابق، ص ٢١٣ ، I: ١٥ .

(٤٢) المرجع السابق، ص ٢٢٣ ، II:17.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٢٢٣ ، II:17.

(٤٤) المرجع السابق، ص ٢٢٧ – ٢٨ ، II:17.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٢٢٧ ، II:17.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٢٨ ، II:17.

(٤٧) On this point, see Frank M. Coleman, *Hobbes and America: Exploring the constitutional Foundation*, (Toronto: University of Toronto Press, 1977), P. 91

(٤٨) Hobbes, *Leviathan*, ص ٢٢٨ – ٢٩ ، II:18.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٢٣١ – ٢٢ ، II:18.

(٥٠) المرجع السابق، ص ٢٢٩ ، II:18.



- (٥١) المرجع السابق، ص ٢٢٧ ، II:18.
- (٥٢) المرجع السابق، ص ٢٢٣ ، II:18.
- (٥٣) المرجع السابق، ص ص ٢٢٤ - ٢٥ ، II:18.
- (٥٤) المرجع السابق، ص ٢٢٧ ، II:18.
- (٥٥) المرجع السابق، ص ٢٤٠ ، II:19.
- (٥٦) المرجع السابق، ص ٢٣٩ ، II:19.
- (٥٧) المرجع السابق، ص ص ٢٤١ - ٤٢ ، II:19.
- (٥٨) المرجع السابق، ص ٢٤٢ ، II:19.
- (٥٩) المرجع السابق، ص ٢٤٢ ، II:19.
- (٦٠) المرجع السابق، ص ٢٤٣ ، II:19.
- (٦١) المرجع السابق، ص ٢٤٣ ، II:19.
- (٦٢) المرجع السابق، ص ٢٩٦ ، II:21.
- (٦٣) Sabine, A History of Political Theory, PP. 438, 441- 42 .
- (٦٤) المرجع السابق، ص ص ٤٤١ - ٤٣ .
- (٦٥) المرجع السابق، ص ٤٤٣ .
- (٦٦) المرجع السابق، ص ص ٤٤٣ - ٤٤ .
- (٦٧) المرجع السابق، ص ص ٤٤٥ - ٤٦ .
- (٦٨) Hobbes, The Leviathan, PP. 575 - 76 ، III:42.
- (٦٩) المرجع السابق، ص ص ٥٦٧ - ٦٨ ، III:42.
- (٧٠) المرجع السابق، ص ٦١٢ ، III:43.
- (٧١) المرجع السابق، ص ٤٥٠ ، III:42.
- (٧٢) المرجع السابق، ص ص ٦١ - ١١ ، III:43.
- (٧٣) المرجع السابق، ص ٢٧١ ، II:21.
- (٧٤) المرجع السابق، ص ٣٦٥ ، II:29.
- (٧٥) المرجع السابق، ص ٣٦٥ ، II:

الفصل السابع

چون لوك

المجتمع المدنى والأغلبية المقيّدة



## ١- مقدمة

يزعم "توماس بيرنون" Thomas Peardon أن "الرسالة الثانية في الحكومة" The Second Treatise of Government أحد مؤلفات جون لوك(\*) (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، والتي نشرت عام ١٦٩٠، يمكن أن تعد بمثابة حجة ضد دعوة هوبز لإقامة نظام الملكية المطلقة الذي يقوم على موافقة المجتمع. فقد ساند لوك الثورة المجيدة -Glorious Revolution التي وقعت عام ١٦٨٨ والتي رمزت إلى مطلب أساسي مفاده أن تكون سلطة ملك إنجلترا بإيعاز من البرلمان. والحقيقة أن فكر "لوك" السياسي قد ساند الرؤية التي نشأت عن الخبرة بهذه الثورة، أي أن يكون البرلمان هو المصدر الرئيسي للسلطة في الحكم. ومع ذلك، وكما سنبين، فقد أعطى لوك دوراً لهيئة تنفيذية، ولكن في قالب تملك فيه كل من السلطتين التشريعية، والتنفيذية سلطات محدودة.<sup>(١)</sup> علاوة على أن مفهومه عن الحكومة في المجتمع المدني قام على وجهة النظر القائلة، حسب ريتشارد اشكرافت<sup>(٢)</sup> Richard Aschcraft، بأن العمل المنتج، وتنمية الأرض، والأنشطة التجارية، تعد كلها عناصر نافعة للمجتمع. أي أن لوك باتخاذ هذا الموقف، قد فضل الطبقة المتوسطة الجديدة؛ من الفلاحين العاملين في أراضيهم، والتجار، والباعة، والحرفيين الذين نُظر إليهم جميعاً بوصفهم الأعضاء المنتجين في المجتمع. فهؤلاء كانوا لابد أن يشكوا ائتلافاً لتأييد السياسة التي تغلبت على ما أسماه لوك بنشاط الأرستقراطية الإقطاعية التقليدية غير المنتج<sup>(٣)</sup> فقد كان لوك بمثابة المتحدث الرسمي للطبقة المتوسطة الجديدة في مجتمعه.

وقبل أن نمضي قدماً مع لوك، يحسن بنا أن نشير إلى أنه قد تبني؛ شأنه في ذلك شأن هوبز؛ وجهة النظر القائلة: إن الأفراد في المجتمع المدني لديهم من الحقوق

(\*) ولد بمدينة رنجتون بولاية سومرست بإنجلترا، وكان فيلسوفاً وطبيباً وهو ينتمي إلى عائلة طهرية من منشأ متواضع. كانت صحته سقيمة، وطبعه مرهاً. الراحة، المدنية، الصفاء، كل هذه أعطت لوك صفات "چنتلمان" حسب رأي بول هازار، ويعتبر لوك أبا الفرية الليبرالية. جان توشار، ص ٢٩٤ (المترجم).



ما يتوقف على قبول بعض القيود الضرورية، أو ما أشرنا إليه نحن بالفضائل المدنية. كيف تناول لوك تحديد تلك القيود؟ يقول تشارلز تيلور Charles Taylor : « لقد رأى لوك أنه لزاماً علينا أن نتبع "القانون الذى وضعه الله" والذى دعاه أيضاً، فى بعض الأحيان، بالقانون الطبيعى » <sup>(٣)</sup> القانون الذى يوصى بإيجاد نظام عقلانى لوجودنا والذى يمكن أن يعى به العقلاء، يمثل إرادة الله فى تأمين حقوق طبيعية أساسية محددة للجميع. تلك الحقوق التى بفضلها نصبح قادرين كأفراد على تحديد مقاصدنا، ومسار سلوكنا. ولكن لابد وأن يتضح دائماً أن وجود حقوق أساسية، يدعمها القانون الطبيعى، تفرض قيوداً على ما يمكن أن نختاره، وعلى الطريقة التى نسلك بها. <sup>(٤)</sup> والواقع أن لوك فى مناقشته لحالة الطبيعة؛ كما سنرى فى الجزئية السادسة من هذا الفصل؛ يوضح لنا القيود المفروضة على الحرية، أو تلك القواعد التى يجب على الأفراد مراعاتها فيما هم ساعون وراء ما يصبون إليه من مصالح يحددونها وفق منظورهم الشخصى. هذه القيود التى يجب على الجميع مراعاتها ، من شأنها تأمين الحقوق لجميع المواطنين ، وإذا قام الأفراد بدعم هذه القيود يمكن وقتئذ أن يقال عليهم إنهم يحافظون على احترام الفضائل المدنية التى من شأنها أن تنود عن الحقوق، والحريات الأساسية لكل شخص.

ومقصدنا فى هذا الفصل، يتمثل فى مناقشة رؤية لوك للمجتمع المدنى، عن طريق الإشارة إلى القيود الأساسية للقانون الطبيعى التى تساعد على حكم هذا المجتمع وتشكيله. وسنرى فى ذلك أن الهم الرئيسى عند لوك كان فى إحضار هوبز، وذلك بإثباته أن الدولة فى المجتمع المدنى يجب أن تكون لديها سلطات مقيدة؛ بحيث لا تهدد الحقوق الأساسية لجميع أعضاء المجتمع والتى يفترض أنها تقوم بحمايتها. وفى السعى إلى تولة ذات سلطات محدودة، سعى لوك إلى وضع سلطة الدولة فيما يمكن تسميته بالأغلبية المقيدة *constrained majority*. أما عن مفهومه للعقد الاجتماعى *social contract* أو الاتفاق الأساسى الذى تقوم على أساسه سلطة الحكومة، فهو يوضح حكم الأغلبية، ويعطى من أهميتها، ولكن إرادة الأغلبية يجب دائماً أن تقوم

على مبادئ القانون الطبيعي، أو مفاهيم الفضيلة المدنية التي تتطلب ألا تسلك الأغلبية بشكل يقوض الحقوق الطبيعية المكفولة لجميع المواطنين.

## ٢- مفهوم السلطة السياسية

ليست السلطة السياسية كأي نوع آخر من السلطة. فهي ليست كسلطة الأزواج في الأسر، أو السيد على عبيده أو اللورد على أقنان أرضه.<sup>(٥)</sup> فمجال السلطة السياسية أوسع بكثير من هذا وذاك، وقدراتها الرادعة لتأمين الطاعة والانصياع لا حدود لها. فهي تمكن الدولة من وضع القوانين التي تلزم المجتمع بأسره بالرضوخ إليها. والحكومات يمكنها أن تعاقب من ينتهك القوانين بعقوبة الموت. الأهم من ذلك أنها أيضاً؛ أي الحكومات؛ قد لا تستخدم سلطتها إلا في سبيل الصالح العام.<sup>(٦)</sup> ومن ثم؛ فالسلطة السياسية تتمثل في "الحق في سن قوانين تشتمل على عقوبة الإعدام، وبالتالي جميع العقوبات الأقل، من أجل تنظيم وحفظ الملكية وتوظيف قوة المجتمع في تنفيذ تلك القوانين، والدفاع عن الكومنولث ضد الاعتداء الأجنبي، وما كل هذا إلا من أجل الصالح العام"<sup>(٧)</sup>.

واستخدام القوة في سبيل إعلاء الصالح العام هو أهم ما يميز السلطة السياسية، ولكن ما هذا الصالح العام؟ أو الوجه الآخر للسؤال: ما الأساس العادل للسلطة السياسية؟

قبل الإجابة على السؤال السابق، نحتاج إلى أن نورد تعريف الصالح العام حسب لوك. فالصالح العام لديه لاصلة له بالمحافظة على السلطة الملكية المطلقة. والمدافعون عن الملكية المطلقة، يدفعون بأن الملك يعلى بالفعل من شأن الصالح العام. وبناءً على هذا الإدعاء فهم؛ أي المؤيدون للملكية؛ يوحون لنا بأن الأنظمة الملكية توفر نظاماً قانونياً، وأيضاً فرص الطعن أمام القضاة للبث في قضايا شائكة أو محل خلاف. وكان من شأن لوك أن يصدق على أن هذه تعد استخدامات خيرة للسلطة. ولكنه دفع؛ بأنه ليس من صالح الشعب مطلقاً أن تدعى الحكومة حقها في سلطة مطلقة

لتحقيق أهداف خيرة مثل تلك المذكورة. فالتاس نوو البصيرة لن يدعموا على الإطلاق مسألة السماح للحاكم بأن يمتلك سلطات لا حدود لها، فى حين يكون الجميع معرضين وخاضعين لحكم القانون. يقول لوك: "إن مؤيدى الملكية يعتقدون أن الناس بهذه الدرجة من الحماسة بما يجعلهم فى انتباه لأمرهم لتجنب أى ضرر قد يقع لهم من القطط أو الثعالب، فى حين يرضون عن طيب خاطر، بل و يظنون أنه من الأمان، أن تبتلعهم الأسود".<sup>(٨)</sup> إن الحكام لابد وأن يخضعوا للقيود أيضاً، وهذا يعنى أنه من الضرورى أن تكون هناك أسباب وجيهة لتبرير سلطتهم. ولكن ما تلك الأسباب الوجيهة؟ الإجابة يقدمها لوك من خلال مفهومه عن حالة الطبيعة<sup>(\*)</sup>.

### ٣- حالة الطبيعة

#### أ) مبررات السلطة السياسية

تكمّن الأصول العقلانية للسلطة السياسية فى المآرب، والمدارك الأصلية للناس فى حالة الطبيعة. هذه الأخيرة تمثل وضعاً افتراضياً يصف، حسب لوك، الظرف الطبيعى للبشرية السابق على دخول الأفراد فى المجتمع الرسمى *formal society* . فقد اعتقد لوك أن الناس فى حالة الطبيعة كانوا مجمعين إلى حد بعيد على تحديد القيود المقبولة التى من شأنها أن تحكم سلوك كل فرد. ففى مناقشته لحالة الطبيعة وصف لوك منظوراً يمكن أن يساعدنا على فهم الغرض الحقيقى من السلطة السياسية، وأساسها.

(\*) بعكس هوبز يرى لوك أن حالة الطبيعة هى حالة سلمية ، أو على الأقل سلمية نسبياً وليست الطبيعة بالنسبة إليه مفترسة كما هو الحال عند هوبز ، ولا كاملة كما عند رسو : إن حالة الطبيعة هى حالة الأمر الواقع ، إنها وضع قابل للاكتمال . ويعكس هوبز ، هنا أيضاً يرى لوك أن الملكية الخاصة موجودة فى حالة الطبيعة وأنها سابقة للمجتمع المبنى . وهذه النظرية عند لوك تحتل مكاناً كبيراً، إنها تدل على الأصول ، والقواعد البرجوازية فى فكره، وهى تساعد على توضيح نجاحه ، وهذا ما سيوضحه الكاتب من خلال النقاط التالية . انظر : جان توشار ، ص . ٢٩٦ (المترجم) .

فحسب لوك، تمثل حالة الطبيعة حالة "الحرية الكاملة" التي يتعين على الأفراد فيها أن "ينظموا أفعالهم ويتصرفوا في أملاكهم، ونويهم بالطريقة التي يرونها مناسبة في إطار ما يربطهم بقوانين الطبيعة، ويدون استئذان أو الاعتماد على إرادة أى شخص آخر".<sup>(٩)</sup> في هذا السياق يتعامل الناس كأشخاص متساوين بين بعضهم البعض لأن "السلطة، والقضاء محل تبادل، وحيث لا يملك أحدهما أكثر من الآخر".<sup>(١٠)</sup> هذا ولا تعد حالة الطبيعة عند لوك "حالة الاستباحة"<sup>(١١)</sup> كما هي في نظرة هوبز لحالة الطبيعة كحالة حرب، كما أنها ليست محكومة كما كانت عند هوبز بواسطة أشخاص يسعون للسيطرة والتحكم في حياة الآخرين؛ على العكس؛ حالة الطبيعة عند لوك هي مكان يدرك فيه الأشخاص أنه ليس مباحاً لأحد "أن يدمر نفسه، أو أن يدمر أى كيان أو شيء يمتلكه"<sup>(١٢)</sup>

وبناء على هذه الرؤية تمثل حالة الطبيعة إذن مكاناً يعامل فيه الناس بعضهم البعض بطريقة مدنية؛ بما يتفق مع معايير يعتبرها الجميع مقبولة، ومعقولة. يقول لوك:

"لحالة الطبيعة قانون ملزم يحكمها، قانون ملزم للجميع، لأنه يعلم جميع البشر ممن يراعونه، أنه بما أن الجميع متساوون ومستقلون، فلا يجب على أحد أن يلحق ضرراً بحياة شخص آخر، أو صحته، أو حريته، أو ممتلكاته؛ لأن الناس جميعاً من صنعة الخالق القدير الذي لا حدود لحكمته - الجميع خادمو السيد القادر، جاؤا إلى العالم بأمره منصرفين لأمره - فهم ملكو هو، ومن صنعه هو، خلقوا ليدوموا بمشيئته هو، وليس بمشيئة أحدٍ سواه. ولقد وهبهم قدرات متماثلة، يتقاسمون جميعاً مجتمعاً واحداً من الطبيعة، لذا لا يفترض أن يكون بيتنا أى نوع من الخضوع من شأنه أن يخولنا تدمير الآخر، كما لو كنا خلقنا لخدمة مآرب شخص آخر مثلما الحيوان للإنسان. فكل شخص من منطلق ارتباطه بحفظ ذاته وعدم تخليه عن موطنٍ قديمه لا يثنيه عن ذلك شيء، لا بد وبالمطلق نفسه، وبكل ما يستطيع ،



ألا يجعل حفظه لذاته في صراع مع حفظ بقية بنى جنسه، ولا أن يسلب أو يفسد حياة الآخر أو ما يمكن أن يكون بمثابة حفظ لحياته ؛ كحرية، أو صحته، أو جوارحه، أو متاعه.<sup>(١٢)</sup>

“The state of nature has a law of nature to govern it, which obligates every one; and reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it that, being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possession; for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker- all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and about his business- they are his property whose workmanship they are, made to last during, his, not one another's pleasure; and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us that may authorize us to destroy another, as if we were made for one another's uses as the inferior ranks of creatures are for ours. Everyone, as he is bound to preserve himself and not quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind, and may not... take way or impair the life, or what tends to be the preservation of life, the liberty, health, limb, or goods of another” .

يحسن بنا أن نركز لبعض الوقت على هذه الفقرة المهمة؛ فهناك عديد من الأبعاد الخطيرة قد أميط عنها اللثام فيما يتعلق بتبرير السلطة السياسية.

أولاً: دفع لوك بأنه من منطلق المنظور العقلي للبشر في حالة الطبيعة، يوجد فهم واضح لقانون الطبيعة عرفه العقل، وأقره الرب والجميع ملتزمون بتدعيمه. والتعاليم المبدئية لقانون الطبيعة ألا يؤذى أحد الآخر، خاصة عندما لا يكون حفظ حياة

الشخص لنفسه هو بيت القصيد (بعد تحقق ذلك بالفعل- المترجم) فعلياً أن نتصرف بشكل إيجابى لحماية وحفظ حياة الآخرين، وذلك بحفظ حريتهم وصحتهم، ومتاعهم. توحى هذه الفكرة بأنه من المعقول أن نفترض وجود حقوق طبيعية أو حقوق مكفولة لجميع الأفراد بفضل كونهم بشراً، وأنه لا يستطيع أحد أن يسلبهم إياها.

ودائماً وأبداً ما ينبعث تدعيم هذا الموقف عن حقيقة مؤداها أن هذه الحقوق يهبها الله خالق جميع البشر. والله عند لوك خلق الناس متساوين، ووهبهم جميعاً "قدرات متماثلة" والظن أن لوك يقصد "بالقدرات" *faculties* المقدرة على التفكير، والفهم، والحرية. وإذا كان الله قد شاء أن يكون لدى البعض مزيد من الحقوق عما عند الآخرين، لكان من شأنه أن يخلق أفراداً "بقدرات غير متشابهة"، ويجعلهم غير متساوين بين بعضهم البعض. ولكن لم تكن هذه مشيئة الرب.

ويمكننا الآن الإجابة على السؤال الذى طُرح فى نهاية الجزئية السابقة؛ وهو كما نتذكر: ما الأسس السليمة أو العقلانية للسلطة السياسية؟ لعل الدرس الرئيس فى حالة الطبيعة أنه ليس على أحد أن يخضع للإرادة المتعسفة لأى أحد آخر، وإلا سيفقد الأفراد حريتهم، وحقوقهم. وتعد السلطة السياسية شرعية عندما تعتق هذا الدرس، ولا تكون كذلك إلا عندما نجد الأفراد خاضعين لشكل من السلطة تم إرساؤه بموجب موافقتهم، ورضاهم. والحكومة الوحيدة التى سيقوافق عليها المواطنون هى حكومة وُضعت قوانينها من قبل سلطة تشريعية تحمى حرية الناس، وحقوقهم، أو نظام يتيح لى "حرية اتباع إرادتى الشخصية فى كل شئ بما لا يتعارض مع القانون".<sup>(١٤)</sup> هنا لن يتحتم على أحد أن يخضع لإرادة الآخر؛ المتقلبة، المشكوك فى أمرها، المجهولة، والمتعسفة. والنظام السياسى الذى يجسد مثل هذه القيم إنما يتيح للأفراد أن يعيشوا كما لو كانوا فى حالة الطبيعة؛ لا يحكمهم "قيد آخر سوى قانون الطبيعة"<sup>(١٥)</sup>.

## ب) كوابح الحرية

فيما يتعلق برؤية لوك للسلطة السياسية، من المهم أن نفهم القيود المختلفة التي يجب أن يتقبلها الأفراد إذا كان لهم أن يحافظوا على الحقوق الأساسية التي من شأنها تأمين حرية الجميع. فقد أدرك لوك في دفعه لتأييد الحرية الفردية أن حاجة المواطنين إلى تقبل وجود قيود أخلاقية معينة في حياتهم أو ما نشير إليه نحن بالفضائل المدنية، يعد مسألة جوهرية لتأمين الحرية في إطار قانونه الطبيعي. فهناك حاجة إلى مزيد من المناقشة لحالة الطبيعة بغرض المساعدة على توضيح هذه القيود. وفي سبيلنا لهذا، سنبين في ختام هذه الجزئية، المشكلات التي واجهت مفهوم لوك عن الحياة في حالة الطبيعة، وذلك عندما اعتنق، كما يبدو، افتراضات معينة لحياة السوق كجزء من حالة الطبيعة.

لمناقشة هذه النقطة، يجب أن نوضح أولاً أن امتلاك الحرية مسألة يتوقف حدوثها على القدرة على حيازة ممتلكات خاصة، فأيّة مناقشة للقيود على الحرية تنشأ من مفهوم لوك عن الملكية في حالة الطبيعة، والقيود المرتبطة بحيازة الملكية الخاصة. لذلك فمن الضروري أن نوضح في البداية الأبعاد الأساسية لمفهوم لوك عن الملكية الخاصة، ثم ننتقل بعد ذلك لمناقشة القيود التي ربطها بكل من امتلاك الملكية الخاصة، وامتلاك الحرية.

لقد دفع لوك، مستشهداً بالملك داود في المزمور الخامس عشر بعد المائة، بأن الله: "قد وهب الأرض لبنى آدم" (\*) (١٦) "ولكن إذا كان الله قد وهب الأرض لبنى آدم مشاعاً، فكيف يمكننا تبرير الملكية الخاصة؟ كانت إجابة لوك: "رغم أن الأرض، وجميع الحيوانات مشاع لجميع الناس، فإن كل شخص له ملكية خاصة هي ذاته نفسه التي لا حق لأحد فيها إلا هو، فالعامل مالك لبدنه، وعمل يديه، حيث يمكننا القول بأن ذلك

(\*) "ليبارككم الرب، خالق السماوات والأرض، السماوات للرب وحده، أما الأرض فوهبها لبنى آدم" (المزمور: ١١٥ - ١١٦). (المترجم).

ملكه مطمئنين إلى صحة كلامنا.<sup>(١٧)</sup> ذلك أن ما يمكننى اقتناؤه من خلال عملى الشخصى يصبح ملكى، خاضعاً للحدود القائلة بأننا لابد أن نترك للآخرين ما يكفيهم أيضاً، كما قال لوك : "حيث يكون هناك ما يكفى متروكاً على المشاع للآخرين"<sup>(١٨)</sup>.

ويبدو أن هناك تبريرين رئيسين ينبثقان عن هذه الحجة السابقة فيما يخص حقوق الملكية. التبرير الأول يتمثل فى العدل. وهو ما يشير إلى أن الناس لديهم حق فيما ينتجونه بعملهم، ومجهودهم. ومن لا يعمل، وينتظر الانتفاع من عمل الآخرين؛ إنما ينتهك حرية الآخرين. فقد رأى لوك أن الله قد وهب العالم "الصناع، والعقلاء" أو لمن يساهمون، من خلال عملهم، وصنعتهم، بما يفيد المجتمع<sup>(١٩)</sup>.

ثانياً : إن لوك بقوله إن كل منا لديه "ملكية فى شخصه، وليس لأحد الحق فى هذه الملكية إلا أنفسنا ، بدا وكأنه يبرر الملكية الخاصة على أساس ما يعنى امتلاك الحرية الفردية، والحق فى تحديد الاختيارات بصدد اتجاه أو غايات المرء. فمفهومه عن الملكية الخاصة يوحى بأن الامتلاك إنما هو امتلاك الذات، امتلاك المرء لشخصيته، لاختياراته، وقراراته بصدد المسار الذى يحدده لحياته، وهى ليست خاضعة لسلطة الآخرين المتعسفة. "هذا التحرر من السلطة المطلقة، والمتعسفة يعد غاية فى الضرورة، وأيضاً وثيق الصلة بمسألة حفظ الذات التى لا يمكن التخلّى عنها إلا بفعل ما يفقده ذاته، وحياته معاً."<sup>(٢٠)</sup> ومن المؤكد أنه سيكون هناك بعض ممن لا يستطيعون أو لن يتصرفوا بطريقة تحترم حقوق الآخرين ، فهم يستخدمون "القوة بدون وجه حق"، وهم فى ذلك أسقط فى يدهم مراعاة الحق الطبيعى فى الحياة، والحرية، والملكية لجميع الناس. مثل هؤلاء إنما يعرجون على الوضع الذى صورده هوبز، بحالة الحرب مع الآخرين.

بيد أن لوك - على خلاف هوبز - رفض أن يصف حالة الطبيعة كحالة حرب نظراً لأن حالة الطبيعة تمثل شرطاً أو ظرفاً يتصرف فيه الناس وفقاً للعقل وتُحترم فيه القيود التى من شأنها أن تنود عن حرية الجميع.<sup>(٢١)</sup> فمن ينتهك حرية الآخرين فى حالة الطبيعة إنما ينحرف عن الميل العام نحو التصرف بطرق محترمة حرية الآخرين بصفة عامة.



ولكن ماذا يمنع الملكية الخاصة من أن تصبح هي نفسها مصدراً لعدم الاستقرار الاجتماعي والصراع؟ قالوا صبح أن هناك من سيحظون؛ ويفعل جهودهم؛ بنصيب أكبر من الملكية عما يمتلكه الآخرون. وعندما يحدث ذلك ألن تصبح الملكية الخاصة نفسها في نظر الناس بمثابة تهديد للحرية؟ دفع لوك بوجود قيود عامة، وعقلانية تُشرع للتباينات في الثروة على مستوى المجتمع، بداية قال لوك: برغم أن الله قد وهب الأرض لجميع البشر ليتمتعوا بها، ويحققوا الرضا، والسعادة بها، فهو لم يشأ أن يستأثر أحد بأى نصيب من الأرض مانعاً الناس "نن الاستفادة منها في أى غرض للحياة قبل أن تفسد." وهنا وحيث يحق لنا الانتفاع بالعالم الخارجى بالطرق التى تجلب لنا السعادة لا يحق لنا أن نأخذ تلك الكتلة الضخمة من الأرض ملكنا الخاص حيث يفسد لدينا ما هو فائض عن حاجتنا، وحيث لا يعد بعد ذلك مفيداً للآخرين.<sup>(٢٢)</sup> وأشار لوك في هذا إلى المثال التالى ؛ إذا كان لنا أن نضرب سياجاً على قطعة من الأرض وأن ندعى ملكيتها بغرض الاستفادة من كلأها فى إطعام ما نملكه من ماشية؛ فنحن يمكننا الاحتفاظ بها. ولكن إذا ما تعفن هذا الكلأ نكون بذلك قد انتهكنا أحد القيود الأساسية للقانون الطبيعى فى حالة الطبيعة، ومن ثم يمكن أن تصبح هذه الأرض ملكاً لأى شخص آخر<sup>(٢٣)</sup>.

ولكن حتى فى استثنائنا بما يكفينا بحيث لا يتبقى لدينا ما يفسد من مواد ثمينة أو موارد، سيظل هناك بعض ممن يمكنهم أن يصبحوا أكثر ثراءً من الآخرين، ويأتى رد لوك على هذا الاحتمال كما لو كان مبرراً لمراكمة أنماط بعينها من الثروات، تلك الأنماط التى تمثل منفعة عظيمة للمجتمع. هذا يعنى وجود فئات معينة من الأفراد لا يسببون فى مراكمتهم للثروة أى إفساد لموارد مهمة، بل يضيفون إلى جملة الموارد التى يتمتع بها الآخرون. فقال لوك إنه باختراع النقود سيكون من الممكن للأفراد أن يتبادلوا سلعاً قابلة للتلف مقابل معادن غير قابلة للتلف، وقابلة للتحميل مثل الذهب. وإذا كان الشخص قادراً على مبادلة مواد استهلاكية مثل الجوز أو الخشب مقابل سلع معمرة لا تفسد مثل الماس؛ لن يكون هناك حد لكم الثروة التى يمكن للمرء أن

يراكمها<sup>(٢٤)</sup>. وهنا يمكن للفرد أن يستبدل معطفه بالماس، "وقد يكس ما يشاء من هذه الأشياء المعمرة بقدر ما يسعده ذلك."<sup>(٢٥)</sup> فامتلاك هذه المواد المعمرة مثل الماس أو الذهب يرمز إلى نشاط مفيد للمجتمع بأكمله. فقد كان في ذهن لوك خلق عامل منتج يزيد من الثروة الكلية للمجتمع. ولهذا السبب إذن سيتقبل الأفراد إرادياً، وعن ظهر قلب؛ حسب لوك؛ حقيقة هذا الامتلاك غير المتناسب، وغير المتساوي للأرض<sup>(٢٦)</sup>. ونرى من جهتنا أن هذه النظرة إنما تشير إلى أنه في حالة الطبيعة سوف يقتنى الناجحون ثروة أكبر مما يملك غيرهم، وهي الحقيقة التي تُوجد باعثاً لدى الناس على العمل من أجل تحقيق ما يحتاجونه من منافع<sup>(٢٧)</sup>.

وعلى أساس هذه القيود؛ سيبدو لنا من وجهة نظر القانون الطبيعي، في حالة الطبيعة، أن الأفراد يُمنحون الحرية بشرط ألا يستخدمونها فيما يضر الآخرين. من منطلق هذه الرؤية يمكن لنا أن نفسر لوك بصفته واحداً ممن زعموا أن العدل هو معيار المجتمع المدني. ومع ذلك فهناك كتاب آخرون؛ نخص منهم ماكفرسون C. B. MacPherson، دفعوا بأن معالجة لوك للملكية في حالة الطبيعة قد وضعت تعويله على العدل موضع شك.<sup>(٢٨)</sup> ومن بين ما يدل على هذا؛ يشير ماكفرسون في كتاب لوك "الرسالة الثانية عن الحكومة" إلى الموضع الذي يتناقض فيه لوك مع المبدأ القائل بأن ثمرة عمل كل شخص تذهب إليه هو، أي الشخص القائم بهذا العمل. فقد أشار لوك إلى أن المالك الذي يوظف الخدم أو العمال له الحق في الثروة التي أنتجها هؤلاء العمال أو الخدم. "فالكلأ الذي أكله حصاني، والخشب الذي قطعه خادمي ... يصبحون ملكي بدون ضرورة لموافقة أي شخص آخر. فالعمل الذي هو ملكي قد أزال عن هذه المنافع حالة المشاع التي كانت عليها، وأكد ملكيتي لها"<sup>(٢٩)</sup>.

توحى هذه العبارة بالنسبة لماكفرسون؛ بأن لوك في نظريته للملكية في حالة الطبيعة قد أدمج وتيرة السوق الذي ينتهي فيه الأمر ببعض الناس إلى التحكم في كل من الأرض، والعمل من أجل اقتناء المزيد، والمزيد منهما. وبمجرد اقتنائهما سيُستغلان

فى قطاعى الزراعة والصناعة لإنتاج السلع التى ستباع لتحقيق الربح، للطبقة المالكة. ونتيجة لذلك يرى ماكفرسون أن لوك قد أذعن لفكرة تحكم الملاك فى عمل الآخرين، بل وامتلاكهم إياه كشىء طبيعى. وعقلانى. وأثر ذلك أنه بمرور الوقت سينتهى الحال بعدد كبير من العمال أن تنتقل سلطتهم على حياتهم لتصبح فى يد من يدعون الحق فى امتلاك عملهم. فى هذه الأحوال سيكون كل ما يدفعه الملاك للعمال هو ما يكفى لمجرد المحافظة على الاكتفاء الذاتى، أما الباقي فسينتقل إلى المالك لمنفعته الشخصية، ولن يخلق هذا الوضع انقسامات اجتماعية عظيمة داخل المجتمع بين العمال والملاك فحسب، بل أيضاً سيفضى إلى سياسات حكم طبقى تسيطر فيه طبقة الملاك على العمال، ومن ثم ينكرون عليهم حريتهم<sup>(٢٠)</sup>.

#### ٤ - طبيعة المجتمع المدنى وحكم الأغلبية المقيدة

لندع الآن مداخلات MacPherson جانباً، ونقول: إذا أخذنا المعايير التى جاءت فى وجهة نظر لوك لحالة الطبيعة كما سردها، وجعلنا منها أساساً للمجتمع المدنى، تماماً مثلما فعل لوك، فما أخالنا إلا أمام مجتمع مدنى يعد بمثابة نظام يمتلك فيه الأفراد حقوقاً مشروطة بضرورة دعم تلك القيود المختلفة التى أشار إليها لوك. ومن ثم يتضح لنا، بناءً على هذه الرؤية، الغرض من الحكومة فى هذا المجتمع المدنى. فقد دفع لوك بأن الناس يتحدون فى كومونوث، ويشكلون حكومة تحمى أملاكهم المتمثلة فى الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين.<sup>(٢١)</sup> كما أنه لتدعيم هذا الهدف لابد وأن تكون الدولة أو الحكومة فى المجتمع المدنى؛ وكما سنبين فى الجزئية التالية؛ حكومة ذات سلطات محدودة.

لقد اعتقد لوك إذن، وعلى حد ما تشير رؤيته لدور وسلطات الحكومة أن مستوى الصراع فى المجتمع لن يكون حامى الوطيس. أما إذا كانت النزاعات حادة لكان للدولة أن تصبح بكل تلك القوة، والسلطات المطلقة التى ظهرت بها عند هوبز، وذلك بغرض

حماية الحقوق لجميع المواطنين، وليس الأقوياء منهم فقط. ويبدو في حقيقة الأمر؛ ومثلما سنشير في ختام هذه الجزئية؛ أن الصراعات في حالة الطبيعة عند لوك أميل لأن تكون عميقة، وشديدة، وأنه بالفعل؛ أي لوك؛ قد سلم بهذه الحقيقة بنفسه عندما وصف في رؤيته "الثانية" عن حالة الطبيعة؛ صورة تتباين مع هذه الرؤية التي ناقشناها توأ. فبخلاف الرؤية "الأولى" التي أقرت الالتزام بالعدل اعتماداً على ما يتحلى به الناس من صفة العقلانية، تأتي الرؤية "الثانية" لتوحى بشيء أكثر قرباً من حالة الحرب عند هوبز. وربما يكون السبب في هذا الانحراف عن الرؤية الأولى، أن لوك نفسه قد قبل، بدون أن يذكر ذلك، بعض تطبيقات حياة السوق التي عزاها ماكفرسون إليه. وقبل أن نمضي إلى مناقشة هذه النقطة، نود أولاً أن نورد مفهوم لوك عن الدولة في المجتمع المدني، وأيضاً فهمه لأصول الدولة القائمة على الموافقة.

مرة أخرى نقول إن الغرض من وجود الدولة في المجتمع المدني يعد واضحاً "فالغاية الكبرى، والرئيسية ... من توحيد الناس في كومنولث، وإخضاعهم للحكومة هي المحافظة على أملاكهم".<sup>(٢٢)</sup> فالدولة تحمي أملاك الجميع عن طريق توفير نظام قانوني "راسخ" يصبح أساساً لحل جميع الخلافات بين الناس. كما يجب على الدولة أن تتصرف "كقاضٍ محايد" عند الفصل في النزاعات. وأخيراً، للدولة أن تملك من القوة ما يدعم كقاضٍ، ويضمن "تنفيذها".<sup>(٢٣)</sup>

ولكن كيف؟ كيف تنشأ الدولة في مجتمع مدني؟ أو بمعنى آخر ما طبيعة العقد الاجتماعي أو الاتفاق الذي يوقعه الناس بين بعضهم البعض خالقاً بذلك أساساً لسلطة الدولة؟ دفع لوك بأن الدولة تنشأ عن اتفاق الشعب بالإجماع على أن يخضعوا لحكم الأغلبية. وذكر في هذا الإطار أن المجتمع السياسي أو الحكومة في مجتمع مدني إنما تظهر للوجود "عندما يقوم نفر من الناس، ويموافقة الجميع، بتكوين جماعة ثم يجعلون هذه الجماعة هيئة واحدة لها سلطة التصرف كهيئة واحدة بموجب إرادة وإقرار الأغلبية".<sup>(٢٤)</sup>



هذا بالإضافة إلى وجود شرط رئيس *a major proviso* لابد وأن يكون واضحاً؛ وهو ما يشير إلى أن حكم الأغلبية هو بالفعل حكم أغلبية مقيدة - *constrained majority* أو أغلبية ملزمة باحترام حقوق الجميع. فالناس في دخولهم (مرحلة - "الترجم") المجتمع المدني، يخلفون وراهم ما كانوا عليه في حالة الطبيعة؛ متنازلين بذلك عن الحكم الذاتى الكامل؛ كل لنفسه، ولكن ليس معنى ذلك أنهم يفوضون الدولة التى يشكلونها فى المجتمع المدني بأن تنتهك أو تهدد حريتهم. هنا يقول لوك: "إن سلطة المجتمع أو السلطة التشريعية التى تكونت بواسطة الناس لا يفترض لها مطلقاً أن تتجاوز الصالح العام، بل عليها أن تلتزم بتأمين أملاك الجميع"<sup>(٢٥)</sup> وبالتالى فإن الأغلبية، ومن يتحدث عنهم فى هذه الحالة إما الذراع التنفيذى ، أو التشريعى للحكومة لا يمكنها أن تنتهك بنود الاتفاق الأساسى الذى يضعه الناس عندما يدخلون فى المجتمع المدني متمثلًا ذلك بوضوح فى متطلبات حماية "السلام، والأمان، والصالح العام للشعب"<sup>(٢٦)</sup> ، وأى رأى للأغلبية يتشكل كاستجابة لقضية عامة يجب أن يكون بمثابة سنّ لسياسات معنية بضرورة معاملة الناس كمواطنين متساوين، أى كأفراد مؤهلين بكل ما يصون حريتهم. على سبيل المثال فى مناقشة قضية الضرائب، أوضح لوك أن السلطة التنفيذية فى المجتمع لا يمكن أن تفرض ضرائب على الناس بدون موافقتهم؛ أى بدون موافقة الأغلبية الذين إما أن يعطوا الموافقة بأنفسهم أو من خلال الممثلين المفوضين عنهم."<sup>(٢٧)</sup> ولكن الأغلبية يجب أن تُقيد بواسطة اعتراف دائم بالالتزام بحماية حقوق الجميع. ولنسوق هنا مثلاً من حياتنا المعاصرة؛ فالطرف الخاسر فى مناظرة لمجلس الشيوخ قد لا ينتصر فى قضية تتعلق بالضرائب، ولكن مجرد خسارته فى قضية لا تعنى أنه يجب أن يخسر جميع حقوقه الأساسية أيضاً بما فيها حقوق ضمان المشاركة فى الحكومة، والمقاضاة...إلخ . فالدولة تلتزم بهذا الهدف عن طريق المحافظة على التزامها بحكم القانون الذى يعنى أن الدولة تحكم بالقوانين التى نشرت، وأشهرت على الناس، وليس بواسطة مراسيم ارتجالية"<sup>(٢٨)</sup> .

وفيما يلى من فقرات متبقية فى هذه الجزئية؛ نود أن نناقش التطبيقات الموجودة فى هذه الرؤية عن السياسة العملية، والتزامات المواطنة. ففيما يتعلق بالسياسات

العملية؛ أشار لوك، وكما ناقشنا، إلى أن الناس بامتلاكهم الممتلكات الخاصة تكون لديهم الاستقلالية الكافية لمباشرة مصالحهم ، ولكن علينا أن نفترض أنه بسبب ما هو واقع من حقيقة مؤداها أن المجتمع يتألف من أشخاص نوى مصالح مختلفة فمن المحتمل أن يصلوا إلى نقاط اختلاف فيما يخص فحوى القانون، وكيفية تطبيقه فيما يتعلق بقضاياهم. والدولة في المجتمع المدني التي تعمل وفق قوانين مشهورة، تتولى دور القاضى المحايد فى استخدام القانون الذى يقر- مثلاً هو منتظر من الحكم الفاصل umpire- أى الرأى المتنازعة تتوافق مع هذا القانون. والدولة كحكم فاصل، لا تملأ على أى فرد الطريقة التى تناسبه فى مسلك حياته، كما كان الحال فى الفكر الكلاسيكى أو القروسطى، حيث كان صالح أو خير كل شخص محدداً بفضل الدور الذى يأخذه الشخص. على العكس تأتى دولة لوك، متمثلة فى دورها كقاض محايد لتحل الخلافات بنية حماية الحقوق الأساسية لكل شخص فى تحديد طريقته فى الحياة.

وفيما يتعلق بالتزامات المواطن، كانت وجهة نظر لوك؛ أن المواطنين الذين يعيشون فى دولة تحمى حرياتهم، من المتوقع أن يدعموا قوانين هذه الدولة. والمواطنون يوافقون عن ظهر قلب على هذه الترتيبات. يقول لوك:

“إن كل شخص لديه أية ممتلكات أو يتمتع بأى جزء من ممتلكات أية دولة؛ يوافق ضمناً، وأيضاً يلتزم بطاعة القوانين الخاصة بتلك الحكومة، وهذا ما يسرى على كل من يتمتع بها ويؤام هذا التمتع طال أم قصر . فمن يحوز من أرض ومتاع للأبد ، شأنه شأن من يستأجر فيها لبضعة أيام، أو حتى عند انتفاع شخص ما بطريقها أثناء الترحال؛ فهو يتمتع بكامل ما يتمتع به أى شخص يقيم فى أراضي هذه الدولة.”<sup>(٣٩)</sup>

“Every man that has any possession or enjoyment of any part of the dominions of any government does thereby give his tacit consent and it as far forth obliged to obedience to the laws of that government, during such enjoyment, as anyone under it; whether this his

possession be of land to him and his heirs for ever, or a lodging only for a week, or whether it be barely traveling freely the highway; and, in effect, it reaches as far as the every being of anyone with territories of that government” .

وفى تطويره لمفهوم الموافقة الضمنية tacit consent كان لوك يأمل فى أن يتغلب على مشكلة جوهرية تعترى نظرية الموافقة برمتها؛ خاصة فى هذا النوع من الطرح الذى يقدمه. فلا مناص من إبداء الموافقة العلنية من قبل الشعب على نظام معين، وإلا كيف لنا أن نضمن أن الشعب قد وافق بالفعل على نظام الحكم؟ جاءت إجابة لوك على هذه المشكلة فى غاية البساطة، فمفهوم الموافقة الضمنية يشير إلى الشروط التى سيدلى العقلاء فى ظلها بالموافقة إذا ما أُتيحت لهم فرصة الإعلان عن هذه الموافقة على الملأ.<sup>(٤٠)</sup> ولكن ما الشروط التى يجب أن يتحصل عليها المواطنون لإظهار موافقتهم؟ من شأن العقلاء هنا أن يربوا بأنهم سيوافقون على أى نظام يمنحهم منافع أساسية. ففى قوله : "إننا ملزمون أمام سلطة الدولة عند مجرد استخدام الطريق فيها.." فهو لا محالة يستخدم "الطريق" كمجاز. والمجاز هنا يشير إلى أننا عندما نعيش فى مجتمع يوفر لنا حاجاتنا الأساسية مثل حماية حريتنا، فإننا إذن ملتزمون بطاعة قوانين هذه الدولة.

وأخيراً يشير مذهب الموافقة الضمنية أيضاً إلى أن المواطنين على وعى بمسئوليتهم تجاه تدعيم حقوق الآخرين الذين يملكون مثلهم ملكيات خاصة. بدون هذا الشعور بالمسئولية أو الالتزام سيفضى الأمر بالدولة أن تصبح بالقوة المتسلطة التى كانت عليها عند هوبز حيث تزج المجتمع فى طرق مهددة للالتزام بحماية حقوق الجميع. ولكن مع وجود عقلية احترام الحقوق عند المواطنين، سيكون للدولة فى مجتمع لوك نور محدود عما كان فى مجتمع هوبز. وهنا من شأن الفضيلة المدنية أن تتال مكانة فعالة فى المجتمع المدنى لدى لوك. فلكى تكون هناك حرية، وحقوق يجب على الأفراد أن يؤكدوا أن الحاجة إلى حماية الاثنين هو من صميم الصالح العام، حتى عندما يُطلب فى بعض الأحيان من المرء أن يتقبل وجود قيود على مدى قدرته على

مباشرة مصالحه. ويبدو أن مفهوم لوك للأغلبية المقيدة يفترض أن استيعاب هذا الأمر يمثل جزءاً ضرورياً من النظرة العامة للناس.

إذن بموجب هذه الرؤية للأغلبية المقيدة، من شأن المجتمع المدني وقتها ألا يمر بصراع عظيم، ومن شأن الدولة أيضاً أن تتفادى الوقوع فى حالة السلطة المطلقة التى ظهرت عند هوبز. إلا أن هذه الرؤية تفترض أن السلام الأساسى، الذى وصفه لوك فى حالة الطبيعة، سيجد طريقه إلى المجتمع المدني، وهى مسألة يكتنفها بعض الشك فى مدى واقعيته، خاصة عندما نضع فى اعتبارنا رؤية لوك "الثانية" لحالة الطبيعة. فقد أظهر رؤية هوبزية غير رؤيته الأولى لحالة الطبيعة. تلك الرؤية التى أثارت الشكوك حول احتمالات النجاح لمنظور "الأغلبية المقيدة"، وأيضاً الحكومة المحدودة" وأوحت فى المقابل بصيغة هوبزية لحكومة متسلطة. وهى النقطة التى أود أن أخصها بشيء من التفصيل.

فالوصف "الثانى" الذى قدمه لوك لحالة الطبيعة بدا موحياً بأن الخلافات بين الناس ليست بهذا المستوى المنخفض أو بهذا الجانب المأمون كما كان يشير من قبل (والكلمات التى سأستشهد بها هنا تظهر فى الجزء الثانى من الرسالة الثانية-The Second Treatise). فيبدو أن لوك عندما كتب هذا الكلام لم يكن واعياً بما كتبه فى الجزء الأول؛ عندما قال إن حالة الطبيعة هى ساحة من الحرية الكاملة، والاحترام المتبادل للحقوق. فهو يأتينا وفى مقابل ذلك، فى الجزء الثانى من الرسالة الثانية قائلاً فى إشارته لسبب ترك الناس لحالة الطبيعة:

"إن التمتع بها؛ أى الحرية؛ يعد مسألة غير مضمونة على الإطلاق، ودائماً ما تكون معرضة لهجوم الآخرين، لأن الجميع يصيرون ملوكاً مثلهم تماماً مثل الملك، وكل مسالٍ للآخر، فى حين أن الغالبية العظمى لا يراعون المساواة والعدالة بحزم وبثقة، وقتئذٍ سيصبح التمتع بالملكية الخاصة شيئاً غير مضمون وغير آمن"<sup>(٤١)</sup>.

"the enjoyment of it ( freedom) is very uncertain and constantly exposed to the invasion of others; for all being kings as much as he,



every man his equal, and the greater part no strict observes of equity and justice, the enjoyment of property he has in this state is very unsafe, very insecure” .

وأردف لوك قائلاً: «نعم هناك كثير من "الامتيازات" في حالة الطبيعة، ولكن أيضاً هناك كثير من الأعباء التي تنبثق عن "الممارسة غير المكفولة لتلك السلطة التي يمتلكها كل شخص في معاقبة تعديات الآخرين».<sup>(٤٢)</sup> إنها لكلمات تنم جميعها عن نموذج "هوبزى" لحالة الطبيعة بوصفها نوع من تردى المجتمع. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاستعداد للصراع داخل المجتمع سيستفحل، ومن ثم لى تتم حماية الحقوق للجميع، سنجد أنه حتى هو أيضاً، أى لوك، فى حاجة إلى الدولة الهوبزية ذات السلطة المطلقة.

كيف يمكننا تحليل هذه الرؤية "الثانية" الأكثر هوبزية لحالة الطبيعة عند لوك؟ لا شك أن ماكفرسون سيميل إلى عزوها عند لوك إلى تقبله لحياة السوق؛ تلك الحياة التى تتيح لفئة قليلة أن تسيطر وتتحكم فى كل من الأرض، وعمل الآخرين من أجل مصلحتهم الاقتصادية كفاءة مائة. ولكن إذا كان للرؤية الثانية لحالة الطبيعة، كما تحدت فى ضوء ما طرحه ماكفرسون، أن تكون أساساً لتطوير كل من المجتمع، والحكومة، فأى نوع من الخبرة ستتطيع به الحياة الاجتماعية؟ سوف يتسم المجتمع بصراع طبقي بين من يملكون معظم الثروة، ومن لا يملكون شيئاً، وفى تلك الحالة ستكون عملية حكم الأغلبية فى الواقع مجرد أغلبية نخبة صغيرة من الناس. وهنا فإن احتمالية النزاع، وعدم الاستقرار الاجتماعى ستكون حاضرة دائماً، لأن هؤلاء الذين هم خارج العملية السياسية، والذين ليس لديهم أملاك سيغالون بنفس الحقوق التى للآخرين. ولكن مفهوم لوك لحالة الطبيعة – كما رأينا فى روايته الأولى لهذا المصطلح – قد أفادنا بأنه لن يكون هناك من سيسلب حياة الآخر، أو حرته، أو صحته، أو متاعه! هذا ما يشير إلى أن لوك كان ملتزماً بتوسيع الحرية لتتجاوز أصحاب الملكيات الخاصة إلى من عداهم. ولكن رؤيته للأغلبية المطلقة كانت لها صلة كبيرة بكون هذا المشروع موجهاً فقط لحماية الملكية لدى القلة ضد الأغلبية العظمى ممن لا يملكون.

بماذا سيبرد لوك على هذه المشكلة؟ ليس فى إمكاننا هنا إلا أن نقدم عدة تخمينات، فقد كان من الجائز أن يأتى أحد الربود بأن هذا كان مطلباً للحكومة بأن

تجمع غير المالكين. ولكن فى هذه الحالة سيخول للدولة سلطات غير محدودة، وهى النتيجة التى يرفضها لوك. من ناحية أخرى من الجائز أن لوك قد تصور أنه مع التقدم الاقتصادى سيزداد عدد من يملكون إلى أن تصبح الأغلبية حينذاك تشمل جميع المواطنين. وحيث إن الجميع يملكون ممتلكات خاصة سيحتتم عند اتخاذ أى قرار من قبل الأغلبية أن يكون قائماً لحماية حقوق جميع المواطنين. فى تلك الحالة سيهبط الاستعداد للصراع الحاد إلى أقل مستوياته، وبذلك تتحقق الأغلبية المقيدة التى كان السعى لها بغرض توسيع الحريات الأساسية، وأيضاً ستكون هناك حاجة، وإمكانية لوجود الصيغة المحدودة من الحكومة التى نادى بها لوك. وإذا قدر لهذه الرؤية أن تسود، سيبقى السؤال الرئيس متعلقاً بكيفية المحافظة على حكومة محدودة السلطات؛ حكومة لم تتحول إلى القوة التى من شأنها تهديد الحقوق التى من المفترض أن تحميها. وفى الأجزاء التالية نناقش المقاريات التى انتهجها لوك بصدد هذه المشكلة.

## ٥ - حكومة محدودة السلطة

نناقش فى هذه الجزئية مفهوم الحكومة محدودة السلطة التى طرحها لوك. لوك الذى لم يتقبل رفض هوبز الاحتفاء بحكومة تقوم على فصل السلطات لأنه؛ أى لوك؛ اعتقد وإلى حد بعيد أن الحكم القائم على مفهوم الفصل بين السلطات يمكن أن يشكل حدوداً أو قيوداً على سلطة، وعمل الحكومة بحيث تصان حرية الناس على المدى الطويل.

وقد كان هناك ثلاث وظائف لحكومة لوك: الوظيفة التشريعية، والتنفيذية، والفيدرالية. تتعلق الوظائف الفيدرالية بوضع السياسات الخارجية(\*)،

(\*) نوه لوك بضرورة العناية بالسياسة الخارجية للدولة ، وسعى سعياً حثيثاً لكى تلتقى عدة دول عند أهداف سياسية واحدة ومصالح اقتصادية مشتركة فيتألف من ذلك سلطة جديدة أطلق عليها لوك السلطة الاتحادية ومع أنه لم يتعمق فى هذه الفكرة تعمقاً يتيح لنا أن نستخلص موقفاً حاسماً فى هذا الصدد ، إلا أنها تعتبر على أية حال سبقاً يوجه أنهان الساسة والمفكرين إلى ما ينبغى أن يجرى بين الدول من تفاهم وتعاون. انظر : نماذج من الفلسفة السياسية ، محمد فتحى الشنيطى ، القاهرة ، ( المترجم ) .

وابستخدام قوة الحرب والسلام. وتستقر السلطات الفيدرالية في يد السلطة التنفيذية؛ لذلك نجد أن سلطة تطبيق القانون فيما يخص الشؤون الداخلية وسلطة وضع السياسة الخارجية تحتلان نفس المكانة (٤٢).

في قلب رؤيته للحكومة كانت السلطة التشريعية التي مثلت بالنسبة له " السلطة الأسمى للكونولث" (٤٤) يقول لوك في هذا الصدد: "القانون الطبيعي الأول، والأساسي الذي يجب أن يحكم كل شيء حتى المشرع نفسه هو حفظ المجتمع، وكل فرد فيه بقدر اتساقه مع الصالح العام." (٤٥) ومن ثم فالسلطة التشريعية التي تسن القوانين تمثل السلطة الأسمى، ولكن حتى هذه لا يجب أن تسيء استخدام سلطتها. فهي لا يمكنها أن تنصرف بشكل متعسف "فيما يخص حياة الناس ومصيرهم" ولا يمكنها عمل أي شيء أكثر من "إقرار حقوق الرعية (المواطنين) عن طريق قوانين مشهورة، ونافذة، ومن خلال قضاة معلنين ومفوضين" (٤٦).

ولنع إساءة استخدام السلطة التشريعية لسلطتها، هناك عديد من طرق العلاج.

أولاً : نظراً لأن المشرعين لا يملكون السلطة إلا على أساس الثقة المستمرة التي يمنحهم إياها من ينتخبونهم من المواطنين، فإن هؤلاء المواطنين لهم الحق في "إزالة أو تغيير" السلطة التشريعية إذا انتهكت تلك الثقة (٤٧).

**الطريقة الثانية** تتمثل في تأسيس جهة تنفيذية "منفصلة" من شأنها أن تنفذ القوانين التي تمررها السلطة التشريعية. (٤٨) فإذا كان من شأن السلطة التشريعية أن تملك سلطة التنفيذ أو تطبيق القانون بالإضافة إلى سلطتها في سن القوانين، فمن الجائز في تلك الحالة أن يقوم المشرعون بوضع قوانين تخدم مصالحهم الشخصية دون حاجات المجتمع ككل (٤٩).

وعلينا هنا أن نوضح أنه في مناقشته للسلطة التنفيذية؛ أفاد لوك أن السلطتين التشريعية، والتنفيذية لا تتفصلان إلا عندما يتعلق الأمر بتطبيق قوانين تسنها السلطة

التشريعية. ولكن فى ظروف أخرى عندما لا تتعلق المسألة بتطبيق القانون، دفع لوك بأن السلطة التنفيذية تكون جزءاً من السلطة التشريعية. فقد ذكر أننا لابد وأن نعتبر أن السلطة التنفيذية لها "نصيب فى السلطة التشريعية". وهذا التنظيم يتيح للسلطة التشريعية أن تخضع السلطة التنفيذية لها لأن الأولى يمكنها تغيير السلطة التنفيذية كما يحلو لها<sup>(٥٠)</sup>.

ومع ذلك فإن السلطة التنفيذية لديها مسئوليات خاصة ليست عند السلطة التشريعية. خاصة وأن الأولى، وكما يقتضى الدستور يجب أن تدعو السلطة التشريعية إلى جلسة مشاور بصدد القوانين، وأن تتأكد مرة أخرى، وبما يتفق مع الدستور أيضاً، من إجراء الانتخابات المعتادة للسلطة التشريعية. وفى أحيان أخرى يُترك للسلطة التنفيذية التدبير للدعوة إلى انتخابات جديدة، وتأسيس سلطة تشريعية جديدة عندما يبدو الأمر أن القوانين القديمة لم تعد ذات صلة بتلبية التحديات الحالية التى تهدد المصلحة العامة.<sup>(٥١)</sup> وبخصوص الانتخابات ذكر لوك أنه بمرور الوقت قد تقع تحولات فى تعداد السكان، وقد يحدث أن تحتاج بعض المقاطعات لمزيد من الممثلين أو النواب، والبعض الآخر قد يُنتدب بعدد أقل. وعلى السلطة التنفيذية أن تتولى مثل هذه الأمور بالفحص، وإعادة توزيع النواب بالنسبة والتناسب. ولأنه من مصلحة الناس، وأيضاً فى نيتهم أن يكون لديهم ممثل عادل ومنصف، فإن أى شخص يكون الأقرب إلى هذا سيكون بلا شك صديقاً للحكومة بل ومن أحد مؤسسيها، ولا يمكن أن يفقد موافقة وتصديق المجتمع<sup>(٥٢)</sup>.

غير أن لوك كان على وعى جيد بأن السلطة التنفيذية قد تسيء استخدام سلطاتها، وأن هذه واحدة من المشكلات التى تنمو بعيداً عن الضروريات العملية للحكم. فالغالب أنه عندما تواجه دولة ما مشكلات سياسية فإما أن تكون السلطة التشريعية خارج السلطة أو تكون موجودة، ولكن بفاعلية شبه معدومة. وفى مثل هذه الأوضاع تُخول السلطة التنفيذية لنفسها الحق فى حرية التصرف، واتخاذ القرارات نيابة عن المصلحة العامة.<sup>(٥٣)</sup> لقد رأى هوبز أيضاً، وبالطبع أنه لا مناص من وجود هذه



السلطة. بيد أن الفرق بين هوبز ولوك في هذه المسألة أن الأخير لم ير هذه السلطة مطلقة بدون حدود في يد السلطة التنفيذية (أو الملك كما عند هوبز)، بالإضافة إلى اعتقاده أن السلطة التنفيذية يجب أن تظل مسئولة وموضع مساءلة عن إساءة استخدام هذه السلطة. بينما لم نجد هذه الحدود أو القيود مفروضة على سلطة الملك عند هوبز. ولكن لوك افترض أن الناس، من خلال المشرعين، سيسمحون للسلطة التنفيذية باستخدام الحق في حرية التصرف ما دامت هناك أحكام وقرارات جيدة يتم اتخاذها، أما عندما يسفر الأمر عن أحكام ضعيفة سيسعى الشعب وقتئذ إلى تقييد استخدام السلطة التنفيذية لهذا الحق<sup>(٥٤)</sup>.

حيث نجد أن الأمل من وراء هذه الرؤية الخاصة بالفصل بين السلطات أن تصبح كل سلطة موازنة للأخرى؛ بحيث تستمر الحكومة على المدى الطويل في سن وتطبيق القوانين التي تحمي حرية المواطنين. ومع ذلك، وعلى غرار ما نَحْبِرُ اليوم، نحن على بينة من أن العاقبة العملية لمسألة الفصل بين السلطات تتمثل في ذلك التنافس الطاحن بينهم. علاوة على أنه إذا ما حدث ذلك فإن إحدى هذه السلطات قد تتصاعد سطوتها في الحكومة إلى حد تهديد حقوق المواطنين بدلاً من حمايتهم. وعلاج هذه المشكلة؟ يقول لوك إنه ليس أمام الناس في هذه الحالة سوى "التضرع إلى السماء؛ لأن الحكام في تلك التجارب يمارسون نوعاً من السلطة لم يخولهم الشعب مطلقاً إياها (كما) يقومون بما ليس لهم حق في إتيانه من أفعال"<sup>(٥٥)</sup>.

## ٦ - الحق في الثورة

ينشأ الحق في الثورة على الحكومة المركزية عن حقيقة مفادها أنه في الحالات التي تقع فيها إساءة استخدام للسلطة مع غياب ما يعالج هذا الخلل من داخل السلطة بتكويناتها المختلفة، فمن حق المواطنين دائماً أن يحتفظوا لأنفسهم بخيار الثورة على الحكام. والحقيقة أنه خيار لا يمكن للمواطنين أن يتخلوا عنه نظراً لأنه ليس من "سلطة" المواطن على نفسه أن يخضع نفسه لفرد آخر بإعطائه الحرية لتدميره، فإله، والطبيعة لم يسمحاً مطلقاً للإنسان أن يودي بنفسه بتخليه عن حفظه لذاته"<sup>(٥٦)</sup> وبناءً

على هذه الرؤية يقدر الله على كل شخص فينا واجب المحافظة على الحرية، وضمان عدم سلبنا إياها. ومن ثم فلم يؤكد لوك في مواجهة السلطة التنفيذية أو التشريعية الشاردة عن الطريق السليم على مجرد الحق الطبيعي في الحرية فحسب، بل أقر أيضاً بالحق في الثورة، وكذلك إعادة خلق شروط الحرية كواجب فرضه الله.

ولن يكون الحق في الثورة، على الأقل في تصور لوك، بمثابة الحل الجاهز لتشجيع الاضطراب المستمر، وعدم الاستقرار الاجتماعي. والسبب في هذه الموقف أن لوك قد رأى في هذا الحق حقاً يُمارَس مبدئياً من قبل الأغلبية، وأنه لكي تقع الثورة، لابد وأن يكون هناك نفى كامل لحقوق الناس الأساسية. فحيث تكون حقوق المواطنين مهددة، أو عندما يبدو أن الظلم الواقع على فئة قليلة في سبيله أن ينسحب أيضاً على الأغلبية العظمى من المواطنين، أفاد لوك بإخفاقه في استكشاف كيفية إثراء الناس عن مقاومة تلك القوة غير الشرعية من خلال ممارسة حقهم في الثورة.

يقول لوك: عندما يثبت في ضمير الأغلبية أن قوانينهم، ومعها عقاراتهم، وحياتهم، وربما دينهم أيضاً قد أصبحوا في خطر كيف سيمكن إثناؤهم أو إعاقتهم عن مقاومة القوة غير الشرعية تلك المصوبة ضدهم؟ لا أستطيع أن أخبركم.<sup>(٥٧)</sup>

لاشك أن قوة الأغلبية في هذه الحالة ستفصح عن نفسها في التهديد بالثورة أكثر من إتيان فعل الثورة نفسه. وأكثر شيء من شأنه أن يمنع المسؤولين من التورط في أنشطة فاسدة سيكون الخوف من أنهم إذا ما فعلوا ذلك، وإذا ما شعرت الأغلبية نتيجة لذلك أن حريتها مهددة ستكون هناك الثورة التي ستطيح بكل المسؤولين خارج السلطة. ودرءاً لوقوع هذا الاحتمال يجب أن يحافظ المسؤولون بين أنفسهم على شيء من الاستقامة في تعاملهم مع أنفسهم، ومع المواطنين.<sup>(\*)</sup>

(\*) كانت أعمال لوك السياسية ذات أثر كبير على الانتليجنسيا الأوروبية . وقد تولى فواتير فيما بعد دور الداعية المتحمس لها، ذلك أن وضوحه، وإيجازه، وكذلك اعتداله وانشغاله بالتجربة المشتركة ، جعلت منه الأداة الممتازة للكفاح ضد الاستبداد الديني والسياسي، وقد استلهم من أعماله مباشرة إعلاناً لحقوق الإنسان الأمريكي عام ١٧٨٧، والفرنسي عام ١٧٨٩ ، وثمة صياغات عدة لمختلف بساتير الجمهورية الأولى وأخذت عنه، أنظر "فرانسوا شاتليه" تاريخ الأفكار السياسية ، ترجمة د . خليل أحمد خليل ، معهد الإنماء العربي، بيروت ، ١٩٨٤ . (المترجم) .

## ٧ - التسامح والمجتمع المدني

تطرح رؤية لوك للمجتمع المدني على حد ما رأينا مفهوماً عن الحكومة محدودة السلطة من أجل حماية المبدأ الاجتماعي العام المتعلق بضرورة حماية حقوق الجميع. وقد جاء هذا المبدأ في نسيج ما طرحه لوك من مفهومه عن الأغلبية المطلقة ، ولكن يظل هناك مقاربة أخرى لحماية الحقوق عند لوك. فقد اشتملت رؤيته للمجتمع المدني على حيز ما، خارج الهيكل الرسمي للحكومة يتمتع فيه الأفراد بحماية من أى خرق أو انتهاك لحقوقهم سواء من الآخرين أو من الحكومة، والعنصر المهم الذي يساعد في خلق هذا المستوى أو البعد من المجتمع المدني يتمثل في فضيلة التسامح.

ففي مناقشته الفضيلة المدنية للتسامح الديني، أفاد لوك بأن الناس يتمسكون بمعتقداتهم الدينية بيقين بالغ، وهم في ذلك لا محالة ينظرون إلى الآخرين - ممن لا يؤمنون مثلهم - نظرة انتقاد، وعدم احترام. فكيف سيكون ممكناً، في مواجهة هذه المشكلة، أن تمتد حماية الحقوق لتشمل الجميع بمن فيهم المختلفون في الديانة؟

أوجد لوك الحل في كتابه "رسالة في التسامح" Letter on Toleration حين دفع بأن الدولة عليها أن تحفظ "المصالح المدنية" من قبيل "الحياة، والحرية، والصحة ... وبالمثل تصون حيازة أو امتلاك الأشياء من قبيل المال، والأراضي، والمنازل، والأثاث وما شابه".<sup>(٥٨)</sup> فسلطة الدولة لا تتجاوز هذه النوعية من الأمور أو الأشياء، أما أن تتسحب على أمور تتعلق بالمعتقد الديني فهذا ليس من خصائصها. فالدولة لا يمكنها استخدام سلطتها في الدفاع عن معتقدات دينية بعينها. والحقيقة لا يمكن استغلال سلطة الدولة في الترويج "لسألة خلاص الأنفس".<sup>(٥٩)</sup>

طبقاً لهذه الرؤية تمثل الكنيسة منظمة خاصة يمكنها أن تقر مذاهبها الخاصة بدون تدخل من الدولة. والأفراد الذين ينضمون إليها لابد، وأن يتفقوا على تقبل مذاهبها وتعاليمها. بالإضافة إلى أنه في حين أن هذه المؤسسات قد تعلن عن إيمانها بما يمثل المذاهب الدينية السليمة، فهي لا يمكنها باسم الدين أن تغير، ومن ثم، تهدد، أو تسلب "الآخرين حقوقهم، ومنافعهم"<sup>(٦٠)</sup> ، نكر لوك أيضاً أن هناك من الأمور

الأخلاقية مثل الوثنية، والحسد، والتكاسل، واللؤم ما يتعارض مع مذاهب دينية معينة، إلا أن النولة لا يمكن أن تعاقب عليها. وهكذا اليوم الحال ما دامت هذه النماذج من السلوك ليست ضارة بحقوق الآخر أو ما دامت تلك الأشكال من السلوك لا تهدد السلام العام<sup>(٦١)</sup>.

لا شك أن مذهب لوك فى التسامح يوحى باتجاه "لتعش، ودع غيرك يعيش" (الوارد فى المقدمة - "المترجم"). فقد ذكر أن الناس الذين لا يسببون ضرراً للآخرين عند ممارسة دينهم يجب أن نتسامح معهم. "وهذا الاحتراس واللفظ يجب أن يستخدموه تجاه من لا يتدخلون فى شئون غيرهم، ومن لا يحرصون إلا على تمكُّنهم من عبادة الله بالأسلوب الذى يرونه مقبولاً أياً كان رأى الناس فيهم، ما دام الأسلوب مقبولاً لدى الرب وبمقتضاه يحتفظون بأعظم الآمال فى الخلاص الأبدى."<sup>(٦٢)</sup> فالجميع أحرار فيما يرغبون فى اعتقاده ماداموا لا ينكرون على الآخرين حقوقهم المدنية الأساسية.

فما الدلالات الضمنية لعقيدة "لتعش ودع غيرك يعيش" فيما يخص توسيع حماية الحقوق لتشمل جميع المواطنين؟ من الجائز أن نجد أعضاء نفس الكنيسة راغبين فى المحافظة على احترامهم لأعضاء كنيسة أخرى. ومن الوارد أن يحترم أعضاء الكنيسة الواحدة حقوق غير الأعضاء. بيد أنهم لا يفعلون ذلك بسبب أنهم مؤمنون بأولوية الحقوق عندما يتعلق الأمر بالحقيقة الدينية، وإنما لأنهم يريدون تجنب عدم الاستقرار الاجتماعى الذى قد ينشأ عن محاولة مختلف الناس فرض منظورهم الدينى على الآخرين.

ونتيجة هذا التسامح الذى يعد من بين أهم الفضائل المدنية أن يتحقق التأمين المباشر لحقوق الآخرين بمن فيهم الأجانب ممن يعتقدون فى معتقدات مختلفة. وهنا يأتى تدعيم الناس لحقوق الآخرين لأسباب تختلف عن ذلك الالتزام الواضح الذى يضع حماية الحقوق ضمن الأولويات الرئيسية. فالناس قد تظل ضامرة لفكرة أن هؤلاء الآخرين الذين يتسامحون معهم لا يستحقون بالفعل نفس الحقوق المكفولة لبنى دياناتهم. واتجاه لتعش ودع غيرك يعيش إنما يساعد على إثناء الشخص عن التصرف



بناءً على هذه الرؤية، وذلك من أجل السلام، والاستقرار. ورغم ذلك يبقى هناك شعور عميق بالاختلاف لدى كل طرف يعتقد أن الآخر يفتقر إلى امتلاك الحقيقة، وبسبب تلك الحقيقة يمثل هذا الشعور تهديداً طويل المدى للخيار الدينى لدى كل شخص.

ولقد وجدنا عند لوك بعداً لهذا الاتجاه أفصح عن نفسه فى الموقف من الكاثوليك، والملحدين واللا أدريين. agnostics (\*) فقد نكر لوك انه لا يمكن التسامح مع "آراء" تتعارض والحفاظ على المجتمع المدنى. (٦٢) بناءً على هذه الرؤية تسامح لوك بالكاد مع الكاثوليك زاعماً أنه لا حاجة بنا إلى التسامح مع (من يسمون بالكاثوليك) الذين يقولون: "الملوك الخارجون على الكنيسة إنما يهدرون تيجانهم وممالكهم." (٦٤) إذن هل كان لوك سيمد قاعدة الحقوق على استقامتها لتشمل الكاثوليك الذين اعتقدوا فى معصومية البابا من ارتكاب الخطأ؟ ربما، فما دام كان متأكداً من أن الكاثوليك لم يكونوا من مفسدى الأوضاع فى المجتمع المدنى فربما كان سيفعل. ولكن يبدو من غير الواضح أنه كان من شأنه أن يتصرف هكذا. أما بالنسبة للملحدين فكانت هناك قوائم أطول من الحقوق المنكرة. فها هو لوك يتحدث عن الملحدين قائلاً: "وأخيراً فإن من لا يمكن التسامح معهم على الإطلاق هم من ينكرون وجود الله. فالوعود، والمواثيق، والعهود، والقسم التى تُعد روابط موثقة للمجتمع الإنسانى لا يمكن إمساكها على الملحد." (٦٥) وأخيراً ليس من الواضح ما إذا كان حتى اللاأدرى سيجد مائدة كاملة من الحقوق فى المجتمع المدنى عند لوك. فهو يقول: على جميع الناس أن يؤمنوا بالله، وبالتالي فلا بد للجميع أن يدخلوا فى أحد المجتمعات الدينية" (٦٦).

إنن فمذهب التسامح لدى لوك يوحى بأن الناس الذين يقومون على جميع الأصعدة بتدعيم القوانين المدنية قد يظلون خارج حمايتها وكذلك يمكن أن يفقدوا نفس الحقوق المكفولة للجميع. ولأن مبدأ لتعش وتدع غيرك يعيش يسمح للناس أن يعيشوا جنباً إلى جنب بدون تفاعل بين بعضهم البعض بغرض خلق روابط مشتركة من الفهم،

(\*) هم القائلون بأنه لا يمكن معرفة شىء عن الله . (المترجم) .

روابط من شأنها أن تساعدهم على تقدير معتقدات الآخرين، فقد يعيش الأفراد مع بعضهم البعض ولكن مع شعور بعدم الثقة والارتياح أخذ في النمو. نتيجة لهذا ستكون هناك عوائق حقيقية للتواصل بين الناس، هذه العوائق قد تقضى بالأفراد إلى أن يشكلوا أغلبية تعمل على سلب أو إنكار حقوق الآخرين ليس لسبب إلا لكون الآخرين يدينون بمعتقدات مختلفة.

مع ذلك فإن الفضيلة المدنية للتسامح توحى بوجود حيز أو مساحة في المجتمع يمكن للأفراد فيها أن يلتقوا بعضهم البعض، ويشكلون روابطهم أو مؤسساتهم، ويدخلون في علاقات وفق ما يختارون. وفي هذه المساحة ستتحقق الحماية لحرية الضمير. إلا أن هذه المشكلات التي سربناها بخصوص نظرة لوك للتسامح تشير إلى أن هذه المساحة في المجتمع المدني، والتي أشرنا إليها في الفصل الأول باسم الحيز المستقل للجماعات الطوعية سيعتريها صعوبة الاستمرار عندما لا تكون الفضيلة المدنية للتسامح مدعمة بفضيلة الاحترام المتبادل. فالأخيرة ترمز إلى استعداد الأفراد لإظهار حسن النوايا تجاه الآخرين، حتى تجاه من لا نتفق معهم، بحيث يتعلم الأشخاص على الأقل أن يفهموا وجهات نظر تختلف عن وجهات نظرهم. ونتيجة لهذه الطريقة من الفهم يخلق الناس ظروفًا تتيح للآخرين مساحة في المجتمع يمكنهم فيها حماية توجهاتهم في الحياة، وتتبعهم لوجهات نظر دينية أو أخلاقية معينة مادام لا يوجد هناك ما يهدد حقوق الآخرين. ولكن إذا غاب الاحترام المتبادل بالمعنى الفعلي فإن الأفراد الذين لا يهددون حقوق الآخرين ربما يظلون فاقدين لمساحة آمنة في المجتمع لممارسة وجهات نظرهم الخاصة. هذه المشكلة لا يمكن التغلب عليها، ومن ثم تأمين الحيز المستقل من الجماعات الطوعية، إلا عندما تجعل من الاحترام المتبادل جزءاً أسمى من ممارسة الفضيلة المدنية للتسامح.

فالاحترام المتبادل كان له أن يحظى بأهمية خاصة عند لوك ، فكما رأينا أن الصراع الطبقي الذي ينشأ عن علاقات السوق يمكن أن يمثل عقبة أمام تأمين حقوق الجميع ، ويبقى أن وجود فضيلة التسامح مصاحب لها التزام بحكم الأغلبية المقيدة،

والحكومة محدودة السلطات (يمثل شوطاً طويلاً) فيما يخص إمكانية تحقق الاحترام المتبادل، والحيز المستقل حيث إن منظور الاحترام المتبادل لا يمكن إسقاطه من حسابات لوك. والحقيقة أنه لهذا السبب فإن إمكانية تجنب الصراع الطبقي المدمر قد يكون أيضاً قابلاً للتصور.

## ٨ - الرد والرد المضاد

لقد كان من شأن هوبز أن يدفع بأن رؤية لوك الثانية لحالة الطبيعة تعد بالفعل قريبة من رؤيته هو على الرغم من مذهب التسامح، لأن لوك كان في حاجة إلى نفس النوع من الدولة التي نادى بها هوبز بغرض تأمين الحرية التي تبشر بها فلسفته. ورد لوك هنا أن مذهب التسامح يمثل فضيلة مدنية من شأنها أن تقلل من الصراع على الدين؛ مما يجعل الحاجة إلى الصيغة الهوبزية للحكومة غير ضرورية. كما أنه من الجائز أن تقل حدة المشاعر المحبذة للدين مع مرور الوقت. وعلى أية حال سيكون الشيء ذو الأهمية الرئيسية في مجتمع لوك هو تتبع أهداف مادية مثل الثروة، والممتلكات الخاصة، وفي هذا السياق تفقد القضايا الدينية أولويتها، وفي الحقيقة إن القضايا الدينية ربما تصبح أقل أهمية، وأقل حسماً عندما تصبح الحرية مرتبطة أكثر فأكثر بالافتناء المادي.

حتى إذا لم يقلل الاهتمام بالأمور المادية من قوة الاهتمامات الدينية فإن ممارسة مذهب التسامح قد يجعل الناس أكثر عرضة لإرساء التزام مخلص، كأساس للتفاعل مع الآخرين، بفهم وجهات نظر وحجج من يختلفون عنهم. وإذا ما بزغ هذا الوضع إلى الوجود سيكون الأفراد قادرين على إدخال الآخر في مناقشة من الوارد أن تصل أو تُقضى - في وقت من الأوقات - إلى إيجاد أرضية مشتركة. على سبيل المثال، قد يرى الأصوليون في مناقشتهم للقضايا العامة أنه من الأفضل ألا يثيرون في تلك المناقشات عناصر الرؤى الدينية الأصولية التي تميل إلى تهديد من يرفضون المذاهب

الدينية الأصولية. فمثلاً عند تناول مسألة الإجهاض؛ من الأفضل ألا ندفع بأن من لا يؤمن إيمان الأصوليين سينتهى به الحال إلى الجحيم. ولكن من شأن الأصوليين أن يكونوا في حاجة إلى تأطير هذه القضية من حيث كونها مسألة أخلاقية يمكن تناولها من افتراضات أخلاقية عامة، افتراضات يتقاسمها الجميع في المجتمع، في هذا السياق يجب أن تشير مسألة الإجهاض أسئلة بخصوص ما يشكل حقوق جميع الأطراف المشتركين، وكيف أن هذه الحقوق يمكن أن يتم توازنها بالشكل الأفضل بحيث يعامل الجميع في النهاية معاملة عادلة. وإحدى النتائج الممكنة لممارسة مذهب التسامح، وتعلّم مبدأ لتعش وتدع غيرك يعيش، أن يكون الناس قادرين على إيجاد قاعدة أو أساس للفهم، والاحترام المتبادل فيما بينهم.

ولا شك أن هوبز كان من شأنه أن يأمل في نفس الحال أن يصبح الأصوليون وغير الأصوليين أكثر اعتدلاً في نظرة كلٍ منهم للآخر بمرور الوقت، ولكن من المحتمل أيضاً أنه لم يكن ليعتقد في واقعية هذه المحصلة. وتأسيساً على هذه الحقيقة تكمن الطريقة الوحيدة لحماية حقوق جميع المواطنين في الدولة التي رسمها في ذهنه. وفي هذه الحالة كان لهوبز أن يدفع بأن مذهب التسامح ليس كافياً لحماية حقوق المواطنين لأنه في مثل ذلك الوضع الذي يلتزم الناس فيه بشدة برؤية خاصة، ستكون الطريقة الوحيدة لكفّهم عن التدخل في شئون الآخرين هي أن تستخدم الدولة قوتها المعقولة لإجبارهم على الانصياع للقوانين. في حين أن لوك كان له أن يرى هنا أن مقارنة هوبز ستفضي إلى تهديد الحقوق الأساسية للناس. ورداً عليه كان لهوبز أن يدفع بأن تهديد الحقوق ليس مثله مثل إنكار الحقوق، وعلى المدى البعيد وفي إطار حماية تلك الحقوق قد يكون من الضروري أيضاً أن نخلق مناخاً من الخوف بحيث يمكننا أن نهدي من روع من لديهم الميل إلى مهاجمة حقوق الآخرين.

في المقابل يدفع لوك؛ بأن رؤيته للدولة التي تحد من سلطات الحكومة بأفروعها المختلفة متمثلة في هذه الحالة في السلطتين التشريعية والتنفيذية، تكون أكثر ميلاً نحو تحقيق وضع سياسي من شأنه أن يحمي حقوق الأفراد. أما رفض هوبز للاعتقاد في



دولة تُفَعِّلُ بين سلطاتها يفضى فى نهاية المطاف إلى التسليم بدولة ذات سلطة هائلة بحيث تصبح هى نفسها عدوة للحقوق. على الصعيد الآخر يعترف لوك أنه لتدارك هذه المشكلة، من الضرورى تأمين الشروط فى المجتمع والدولة، التى تحد من سلطات الأفرع المختلفة للحكومة، وإلا ستصبح الحكومة العدو الرئيس للحقوق التى من المفترض أن تقوم هى بحمايتها. ورد هوبز هنا أنه من المستحيل تحقيق أهداف دولة عادلة، ومنصفة فى حين أنها، أى الدولة، دائماً ما تكون مستهدفة من قبل الانتهازيين السياسيين ممن يحاولون تولى أمرها، وإستخلاص سلطتها من أجل أغراضهم الخاصة. وهذا هو بالضبط ما تدعو إليه صيغة لوك للدولة عندما يسمح لسلطة الدولة أن تُقسم إلى أفرع مختلفة من السلطة.

وأخيراً قد يزعم آخرون أن المشكلة الرئيسية لدى لوك فى تعهده بمجتمع مدنى يضمن حقوق المواطنين إنما تتعلق بالصعوبات التى تعتري عملية ضمان الأغلبية المقيدة. الدافعون بهذه الحجة قد يرون أن لوك قد أخفق فى التناول السليم لأثر واقع السوق فى رؤيته لحالة الطبيعة، وهذه الهفوة تشكل خطراً على مفهوم حكم الأغلبية؛ الذى يلتزم فى نفس الوقت بعدم انتهاك حقوق أى مواطن. وعلى نحو خاص قد يدفع البعض بأن المواطنين عند لوك يصبحون معنيين، فى تتبعهم لحقوقهم، بمصالحهم الخاصة وأنهم يرفضون أى اعتبار للصالح الأعم والخير الأشمل. وهى المشكلات التى ناقشها روسو؛ كما سنرى فى الفصل التالى .

## هوامش الفصل السابع

For some historical background, see Sabine, A History of Political Theory, pp 517, 534 ( ١ ) Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought ( New York: Harper and Row, 1970 ), pp. 373- 74; and Thomas P. Peardon, "Introduction," The Second Treatise of Government, (Indianapolis: Bobbs- Merrill, 1952), pp. x-xi.

Richard Aschcraft, Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government, ( ٢ ) ( Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 280 - 80 .

Charles Taylor, Sources of the Self, ( Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 171. ( ٣ )

Ian Shapiro, "Gross Concepts in Political Argument," Political Theory, 17 : 1, February, ( ٤ ) 1989 ,pp. 56 - 59.

John Locke, The Second Treatise of Government, edited by Thomas P. Peardon, ( ٥ ) ( New York: Bobbes-Merrill 1952 ), pp. , ٢-٢. ٤-٢، ص ٢-٤، فقره ٢-٢.

( ٦ ) المرجع السابق، ص ٤، فقره ٢.

( ٧ ) المرجع السابق، ص ٤، فقره ٣.

( ٨ ) المرجع السابق، ص ٥٢ - ٥٣ ، ٩٣ .

( ٩ ) المرجع السابق، ص ٤، فقره ٤ .

( ١٠ ) المرجع السابق، ص ٤، فقره ٤ .

( ١١ ) المرجع السابق، ص ٥، فقره ٦ .

( ١٢ ) المرجع السابق، ص ٥، فقره ٦ .

( ١٣ ) المرجع السابق، ص ٥ - ٦، فقره ٦ .

( ١٤ ) المرجع السابق، ص ١٥ ، فقره ٢٢ .

( ١٥ ) المرجع السابق، ص ١٥ ، فقره ٢٢ .

( ١٦ ) المرجع السابق، ص ١٦ ، فقره ٢٥ .

( ١٧ ) المرجع السابق، ص ١٧ ، فقره ٢٧ .

( ١٨ ) المرجع السابق، ص ١٧ ، فقره ٢٧ .

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٠، فقرة ٢٤. See also ص ص ٩٨ - ٩٩، فقرة ١٧٣،  
 "Locke says that where by property I must be understood here, as in other places to  
 mean that property which men have in their persons as well as goods."

(٢٠) المرجع السابق، ص ١٥، فقرة ٢٣.

(٢١) المرجع السابق، ص ص ١٢ - ١٣، فقرة ١٩.

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٩، فقرة ٢١؛ also ص ٢٢، فقرة ٣٦.

(٢٣) المرجع السابق، ص ص ٢٣، فقرة ٢٨.

(٢٤) المرجع السابق، ص ص ٢٨، فقرة ٤٦.

(٢٥) المرجع السابق، ص ص ٢٨، فقرة ٤٦.

(٢٦) المرجع السابق، ص ص ٢٩، فقرة ٥٠.

(٢٧) المرجع السابق، ص ص ٢٩، فقرة ٤٨.

رأى لوك في المنظومة الريحية باعثاً رئيسياً للناس للانخراط في العمل الذي من شأنه أن ينفع  
 المجتمع. وعن العلاقة بين الزراعة والتجارة على سبيل المثال، قال: "أي قيمة لشخص يملك عشرة  
 أفدنة أو مائة ألف فدان من أجود أنواع الأراضي مجهزة ومزودة أيضاً بما يحتاج من ماشية ولكن كل  
 ذلك في قلب أمريكا حيث لا يملك من أمل في أن يتاجر مع أجزاء أخرى من العالم لكي يجلب المال من  
 بيعه لمنتجاته؟".

(٢٨) For a good discussion of this aspect of Locke, see C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, (Oxford: The Clarendon Press, 1962), pp. 204-17.

(٢٩) Locke, *Second Treatise of Government*, p. 18, para 28.

(٣٠) MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, pp. 215-216, 200.

(٣١) Locke, *Second Treatise of Government*, p. 71, para. 124 - 25.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٧١، فقرة ١٢٤.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٧١، فقرة ١٢٤ - ١٢٦.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٥٥، فقرة ٩٦. *Italics added.*

(٣٥) المرجع السابق، ص ٧٣، فقرة ١٣١.

(٣٦) المرجع السابق، ص ٧٣، فقرة ١٣١.

(٣٧) المرجع السابق، ص ص ٨٠ - ٨١، فقرة ١٤٠.

(٣٨) المرجع السابق، ص ٧٣، فقرة ١٣١.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٦٨، فقرة ١١٩.

(٤٠) My view is based upon that of Hanna Pitkin "Obligation and Consent," in *philosophy, politics and Society*, ed. Peter Laslett, et al., (New York: Barnes and Noble, 1972), p. 62

She says that legitimate authority is "precisely that which ought to be obeyed to which one ought to consent, which deserves obedience and consent to which rational men considering all relevant facts and issues would consent, to which consent can be justified ."

Locke, Second Treatise of Government, p. 70, para. 123 (٤١)

(٤٢) المرجع السابق، ص ٧١ ، فقرة. ١٢٧ .

(٤٣) المرجع السابق، ص ٨٣ ، فقرة. ١٤٥ - ٤٧ .

(٤٤) المرجع السابق، ص. ٧٥ ، فقرة. ١٣٤ .

(٤٥) المرجع السابق، ص ٧٥ ، فقرة. ١٣٤ .

(٤٦) المرجع السابق، ص ٧٧ ، فقرة. ١٣٦ ؛ also، ص ٦٧ ، فقرة. ١٣٥ .

(٤٧) المرجع السابق، ص ٨٤ ، فقرة. ١٤٩ .

(٤٨) المرجع السابق، ص ص ٨٢ - ٨٣ ، فقرة. ١٤٤ .

(٤٩) المرجع السابق، ص ٨٢ ، فقرة. ١٤٣ ؛ ص ٦٨ ، فقرة. ١٥٣ .

(٥٠) المرجع السابق، ص. ٨٦ ، فقرة. ١٥٢ .

(٥١) المرجع السابق، ص ٨٧ ، فقرة. ١٥٤ .

(٥٢) المرجع السابق، ص ٩٢ ، فقرة. ١٦١ .

(٥٣) المرجع السابق، ص ٩٢ ، فقرة. ١٦٠ .

(٥٤) المرجع السابق، ص ٩٢ ، فقرة. ١٦١ .

(٥٥) المرجع السابق، ص ٩٥ ، فقرة. ١٦٨ .

(٥٦) المرجع السابق، ص ٩٦ ، فقرة. ١٦٨ .

(٥٧) المرجع السابق، ص ص ١١٧ - ١٨ ، فقرة. ٩٠٢ ؛ also، ص ٩٦ ، فقرة. ١٦٨ .

John Locke, A Letter on Toleration, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), p. 17 . (٥٨)

(٥٩) المرجع السابق، ص ١٧ .

(٦٠) المرجع السابق، ص ٢٧ .

(٦١) المرجع السابق، ص ص ٤٢ ، ٢٦ .

(٦٢) المرجع السابق، ص ٢٨ .

(٦٣) المرجع السابق، ص ٥٠ .

(٦٤) المرجع السابق، ص ص ٥٠ ، ٥١ .

(٦٥) المرجع السابق، ص ٥٢ ، .

(٦٦) المرجع السابق، ص ٥٣ .





الفصل الثامن

چان چاك روسو

الجماعة والمجتمع المدني



## ١ - مقدمة

يمكن تناول جان جاك روسو (\*) Jean-Jacque Rousseau (١٧١٢ - ١٧٧٨) كقراءة نقدية لما ورد من أطروحات وحجج عند كل من هوبز، ولوك، وأيضاً لتلك المذاهب التي وُجدت في الفترة التي يشار إليها في عصره بالتطور الفرنسي - French Enlightenment. فيصبح السؤال: ما جوهر النقد الروسوي لكل من هذه التقاليد؟

لقد رأينا أن الهدف الرئيسي بالنسبة لهوبز، ولوك هو تحقيق مجتمع مدني يوفر حماية لحقوق جميع المواطنين. وبالطبع لم تكن المطالبة بالحقوق؛ كما استعرضنا في الفصلين السابقين؛ أن يُسقط الأفراد من حساباتهم التسليم بضرورة وجود قيود. فما كان المجتمع المدني عند هوبز، ولوك إلا واقعاً يمكن فيه تحقيق الحرية الفردية من خلال قيود عقلية معينة من شأنها تأمين الحرية للجميع. وقد أوجت وجهة النظر هذه بأن الأفراد لم يعد محتماً عليهم أن يتقبلوا القيام بأنوار قروسطية تقليدية كأساس وحيد لتحديد هويتهم. وهنا سيبدو أن أثر هوبز ولوك كان أثراً تحريراً بوصفه قد دعم الحاجة إلى تحرير الناس من الأنساق التقليدية القروسطية. لكن بالنسبة لـ "روسو" كان إسهام كل من الكاتبين مدمراً للغاية، لأنهما وضعوا الرغبة في الحقوق في المقام الأول للتجربة الاجتماعية برمتها، وهي المقاربة التي خولت الناس الحق في السعي وراء سعادتهم الشخصية الذاتية، الأمر الذي كان في الغالب على حساب الفضيلة المدنية المرتبطة بالصالح العام.<sup>(١)</sup>

(\*) كاتب فرنسي ، قضى حياته متنقلاً من بلد إلى بلد ، ومن عقيدة إلى عقيدة، ومن رفيقة إلى رفيقة ، وغالباً ما كان في صحة سيئة، ودائماً ما كان ضحية حسه المرهف ومزاجه العاطفي. وفي قصيدة لبايرون يصف روسو يقول :

"هو الذي ألقى السحر على العاطفة  
ومن الويل اعتصر البلاغة الغامرة  
وفوق ذلك كان يعرف كيف يجعل  
الجنون جميلاً ويخلع على الأعمال  
والخواطر الأثمة لوناً سـمـاوياً"

(المترجم) .



أما فلاسفة التنوير الفرنسيون؛ فقد رأوا أن السلطات الحاكمة كانت مقترنة بتقاليد دينية، وأخلاقية، وسياسية بالية، وأن فرنسا كانت خاضعة لسيطرة زمرة متسلطة يُسَيِّرُها كل من الغرور، وتفاهة العقل. ورأوا أن الغالبية العظمى من الناس يمكنها التحرر من هذه العقلية. فمن خلال الثقافة يمكن للناس أن "تستتير" أو تتوفر لهم المقدرة على التفكير السليم الذي سيتيح لهم تجاوز الغرور الجاثم، وإرساء مجتمع تقدمي وأكثر عدالة وسعادة. مع ذلك، رأى روسو أن هذا الاتجاه قد أفسد على الناس آمالهم، وتعويلهم على الفضيلة المدنية. وأن ما أسفر عنه التنوير أنه جعل السعى وراء الثروة والترف أكثر أهمية من احترام تلك الفضائل التي من شأنها تأمين الصالح العام للمجتمع ككل<sup>(٢)</sup>.

في اتخاذه هذا الموقف من أثر التنوير عاد روسو من جديد إلى العهد السابق من الفلسفة الكلاسيكية، ونظر بوجهٍ إلى ما كان في ذلك العهد من التزام بشرائع الفضيلة المدنية التي كانت تقاليد هوبز ولوك، والتنوير الجديد تعمل على تدميرها. فنراه في مقالته الشهيرة عن "إسهامات العلوم والفنون" التي ركزت على إخفاقات التنوير يقول: "إن السياسيين القدامى قد تحدثوا يوماً عن الأخلاق، والفضيلة أما عن هؤلاء في وقتنا الحالي فهم لا يتحدثون إلا عن الأعمال، والتجارة."<sup>(٣)</sup>

ومن ثم، فالتربية التي استلهمت روحها من التنوير، أو تربية العلوم والفنون، بالنسبة لـ "روسو" قد شددت على الإيمان بالتقدم من خلال العلم، والعقل. ورأى روسو أن "التقدم" في المعرفة الذي زاد من الترف، والراحة المادية قد أسفر أيضاً عن فناء الصفة الأخلاقية للحياة<sup>(٤)</sup>. وهي الحقيقة المائلة بأفضل ما يكون في نظام التربية المصاحب لروح التنوير. فالتربية بالنسبة لروسو في عصره، والتي تجسد التعويل الأكبر على التقدم المادي، "تُجَمِّلُ أذهاننا وتفسد أحكامنا" وذلك لعدم التركيز على احترام فضائل مدنية عظيمة مثل الشجاعة والحب. في هذا الصدد يقول روسو:

"أرى في كل مكان مؤسسات ضخمة تنشئ الصغار ويتكاثف باهظة ليتعلموا فيها كل شيء ما عدا واجباتهم. فأطفالك لن يتعلموا لغتهم، بل سيتكلمون لغات أخرى لا تُستخدم في أي مكان؛ وسقذرون على كتابة

قصائد يمكنهم بالكاد فهمها؛ ويرغم عدم معرفتهم التمييز بين الخطأ والصواب، فإنهم سيملكون القدرة التي تجعل الصواب والخطأ أمراً ملتبساً على الآخرين بفعل حجج خادعة. ولكنهم لن يعرفوا ما ذا تعنى مفردات مثل الشهامة، والإنصاف، وضبط النفس، والإنسانية، والشجاعة. ولن تلفت كلمة الوطن هذه الكلمة العنبة انتباههم، وإذا استمعوا إلى الله سيكون ذلك لخوفهم منه أكثر من كونه خشوعاً له .<sup>(٥)</sup> .

"I see everywhere immense institutions where young people are brought up at great expense, learning everything except their duties. Your children will not know their own language, but they will speak others that are nowhere in use: they will know how to write verses that they can barely understand: without knowing how to distinguish error from truth, they will possess the art of making them both unrecognizable to others by specious argument. But they will not know what the words magnanimity, equity, temperance, humanity, courage are; that sweet name fatherland will never strike their ears; and if they hear God, it will be less to be awed by him than to be afraid of him" .

هكذا أصبح تقويض عقلية التنوير جزءاً رئيسياً من أجندة روسو السياسية. فالسياسة يجب أن تساعد في إعادة المواطنة، وجميع ما تترعرع عليه المواطنة؛ خاصة الاحترام العام لحاجات المجتمع، والتقاليد المناظرة للفضيلة المدنية. ولتحقيق هذه الغاية يتطلب الأمر، حسب روسو، وجود نوع معين من المشاركة السياسية تجعل الأفراد يشعرون، وأيضاً يرون أنفسهم جزءاً من مجتمع يخدم فيه كل شخص حاجات، وشئون الصالح العام، ومن ثم يخضع كل فرد لمصالحه الخاصة للحاجات الأعم، والأكبر للمجتمع.

فلم يكن لروسو، أن يقبل أيّاً من وجهتي نظر لوك أو هوبز بصدد حكومة المجتمع المدني بما في ذلك مفهوم "السلطة التينية" لدى الأخير، "والحكومة المحدودة" عند الأول. ففي كلتا الحالتين لا تساهم هذه الأشكال من الحكومة سوى في تدعيم خبرة اجتماعية مدنية يكون الهدف الرئيسي فيها وضع أولوية المصلحة الخاصة على احترام

الصالح العام. فبينما يقال إن المجتمع المدني، عند كل من لوك، وهوبز يدعم الصالح العام؛ المتمثل في تلك الحالة في الالتزام بتأمين الحرية، والحقوق المتساوية؛ فإنه في الواقع يروج لمجتمع لا يقوم إلا على تسهيل نزوع كل شخص للبحث عن مصلحته الخاصة. وهو الميل الذي سيقبله روسو بخلق مجتمع مدني يقوم على خبرة المشاركة المباشرة للمواطنين في صياغة القانون الذي يعيشون جميعاً بمقتضاه.

## ٢ - الأنانية، وحب الذات:

كتمهيد لمناقشة رؤية روسو لحالة الطبيعة في الجزئية القادمة نرى من الضروري أن نستوضح مفهومه عن حب الذات *self-love*، وكيف أنه يختلف عن الأنانية *selfishness*. فقد ذكر في مؤلفه الرئيس في التربية "إميل" Emile (\*) أن الأنانية هي حالة ذهنية دائماً ما نقارن فيها أنفسنا بالآخرين، على أمل أن يتطلع إلينا الآخرون ويرغبون في أن يكونوا مثلنا. "هذه الأنانية التي دائماً ما تجعلنا نفاضل بين أنفسنا والآخرين، لا تصل مطلقاً إلى إشباع، لأن هذا الشعور الذي يجعلنا نؤثر أنفسنا على الآخرين إنما يقتضى أن يؤثرنا الآخرون على أنفسهم، وهو درب من المستحيل." (٦) ورغم استحالة هذا المشروع، إلا أننا نجد أن الأنانيين يسعون إلى جعل الآخرين راغبين في أن يكونوا مثلهم بأية طريقة. وهو الأمر الذي سيجعلهم في الغالب يلجئون إلى أشكال مختلفة من الخداع، والحيلة. وبديهي أن هؤلاء سيملوهم شعور بأهمية الذات عند خروجهم على الآخرين مظهرين تجاههم "زهو عظيم، ومكر خادع، وجميع ما يأتى في أعقاب ذلك من رذائل." (٧) فنحن نحاول أن نقنع الآخرين إلى أى مدى نحن مهمون ، وذلك بإطلاعهم

(\*) كانت رواية إميل أعظم ما كتب روسو في التربية على الإطلاق ، سواء في اتساع تأثيرها أو دوام بقائها ، وفيها يذهب إلى أن التربية يجب ألا تكبح أو تطوع ميول الطفل الطبيعية ، بل يجب أن تشجعها حتى تنمو وتزدهر ، كما أن التعليم لا يجب أن يأتى من الكتب ومن الإرشادات اللفظية ، بل من الخبرة المباشرة بالناس والأشياء ؛ والأسرة لا المدرسة هي الميدان الحقيقي للتعليم ، وأدواته هي الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات ، ولا ينبغي أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقدات ونصوص وشكليات وإنما هو أن يتغلغل في القلب شعور بالهبة والعبادة ، ذلك الشعور الذي يوحى بالله الذي هو وراء عقولنا. (المترجم) .

على جميع ما نملك من ثروة، وترف، وجاه؛ على أمل أنهم إذا ما رأوا مثل هذه الأشياء سيرغبون في أن يصيروا مثلنا.

أما الظرف الأكثر صدقاً فقد دعاه روسو بحب الذات الذي دائماً ما يكون خيراً، ودائماً ما يكون متوافقاً مع نظام الطبيعة. فحفظ حياتنا يعد محل ثقة الجميع، ويجب أن يكون همنا الأول هو الحرص على حياتنا، وكيف لنا أن نحرص على حياتنا باستمرار ما لم نوليها بأعظم ما لدينا من اهتمام.<sup>(٨)</sup> ونحن بتفادينا تلك الحياة التي نسعى فيها لأن نكون أناساً آخرين غير أنفسنا من أجل أن نجعل الآخرين مثلنا؛ إنما نركز على أنفسنا، وتنمية مشاعرنا الفطرية، وميولنا الطبيعية. فبظهور هذه الأخيرة؛ نصل إلى فهم كامل لطبيعتنا الحقيقية. وهنا من شأننا أن نفهم أن "العواطف الرقيقة، والنبيلة إنما تنطلق من حب الذات، في حين تنطلق مشاعر الكراهية، والغضب من الأنانية."<sup>(٩)</sup> وتتلقى هنا من روسو فهماً واضحاً لفحوى المشاعر الطبيعية لدى الناس عند وصفه لمراهقة شاب قبل أن تفسدها إغواءات حياة جنسية عابثة. فالشاب غير الفاسد يفصح عن "عواطف رقيقة، وجياشة وعن قلب دافئ ... يخفق لمعاناة أقرانه"، هذه النفس الطبيعية تحركها "الرأفة، والرحمة، والجود"<sup>(١٠)</sup>.

ما يدفع به روسو هنا أن هذه المشاعر الطبيعية التي تهبنا إرشاداً أخلاقياً مهماً، نجدها محرومة من التعبير عن نفسها في هذا المجتمع الحديث الفاسد. وفي تفسيره لوقوع مثل هذه النوعية من المأساة، يتضح أن روسو؛ شأنه شأن هوبز، ولوك؛ قد استخدم منهجاً يبدأ مما يُفترض أن يكون تصويراً دقيقاً للإنسان ما قبل المجتمع، إلا أن نظرة روسو لهذا الإنسان ما قبل المجتمع في حالة الطبيعة تختلف جذرياً، كما سنرى في الجزئية التالية، عن رؤى هوبز ولوك.

### ٣ - المحاضرة الثانية: أصل انعدام المساواة بين الناس

يُعد تفنيد روسو لانعدام المساواة السياسية هو المحور الذي يدور حوله تصويره لمصدر ضلالتنا عن حالة النفس الطبيعية، فما انعدام المساواة السياسية؟ إذن بخلاف



اللامساواة الطبيعية التي تشير إلى فروق في القدرات، والإمكانات، تنبثق اللامساواة السياسية عن موافقة الناس، وهي " تتألف من الامتيازات المختلفة؛ التي يتمتع بها البعض على حساب الآخرين كأن تجعلهم الأغنى، أو الأكثر جاهاً، أو الأقوى منهم، أو حتى مجرد أن تجعل الآخرين يرضخون لطاعتهم.<sup>(١١)</sup> وفي مناقشته لانعدام المساواة السياسية أراد روسو أن يبين كيف حدث أن تخلى عامة الناس في المجتمع لقلة من الناس عن حق السيطرة على بقية المجتمع حتى ولو استخدمت هذه القلة السلطة في إعلاء مصالحها الخاصة على حساب الصالح العام. ليست فقط سياسة الصالح العام هي المستحيلة في هذا السياق، بل المستحيل أيضاً هو قيام مجتمع على أسس احترام تلك الغرائز، والمشاعر الطبيعية التي تمكن الناس من امتلاك الحس المتواصل بالتعاطف نحو الآخرين.

ولكى نفهم كيف ينشأ ويتطور وضع كهذا من الضروري أن نقتفى أثر الخطوات التي قطعتها البشرية بدءاً من حياة الناس كما هم في حالة الطبيعة، ثم استعراض تقدمهم من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع الحديث. وعلى مدى هذا الطريق سنبين ما الذي جعل الناس ينحرفون عن تتبع الحقائق التي تأتي من قرارة أنفسهم، وما الذي ساعد في تدشين نظام من اللامساواة السياسية الذي يزدريه روسو. فمبحث روسو في المحاضرة الثانية **Second Discourse** هو تفسير "سلسلة العجائب التي بمقتضاها .. يشتري الناس الراحة الخيالية بالنعيم الحقيقي".<sup>(١٢)</sup>

في حالة الطبيعة عند روسو ليس الدافع عند الناس البدائيين هو البحث عن القوة، كما كان الحال عند هوبز، كما أنهم ليسوا عقلانيين خاضعين لأحكام وضعها العقل، كما كان الأمر عند لوك. إنهم يعيشون فقط من أجل حاضريهم، ولا يملكون خطة عقلية لمستقبلهم. ليس لديهم تشبيكات اجتماعية أو اعتمادات على بعضهم البعض. غرائزهم الطبيعية تملئ عليهم مشاعرهم، وحاجاتهم. وهكذا وصفهم روسو : إنهم مصيرون بحافزين طبيعيين أساسيين، أحدهما لحفظ الذات (الحاجة إلى الطعام، والمأمن، والملبس، والجنس) ونفور طبيعي من رؤية أي كائن لديه إحساس، خاصة بني جنسنا، في حالة هلاك أو ألم أو لتقل هي حفيظة عدم الإضرار بالآخر.<sup>(١٣)</sup>

ومن هنا؛ على الناس في سعيهم وراء حاجاتهم الأساسية ألا يوقعون الأذى بالآخرين. لماذا يفترض أن يكون الناس مفطورين على عدم الإضرار بالآخرين؟ لأنهم مدفوعون بمشاعر التراحم، وهو التعاطف الذي يظهره الناس تجاه الآخرين ولا يرجع إلى أى نوع من "الحجج الدقيقة" حول طبيعة الصواب والخطأ بل من كونهم يستفتون قلوبهم. وهنا لا توجد حاجة إلى قوانين ضد القتل، والسرقه، والاغتصاب لأنه ليس هناك ما يدفع لارتكاب مثل هذه الأشياء. ويفعل هذا الوازع الطبيعي نرى أنفسنا مقبلين على "أن نفعل ما هو خير لنا بأقل ما يمكن من الإضرار بالآخرين".<sup>(١٤)</sup> **Do what is good for you with as little harm as possible to others.**

ووضع هذه الحكمة كجزء من أنشطة الحياة اليومية؛ لا يتطلب بحثاً أخلاقياً معقداً في التصرفات المزمع القيام بها. فالبدائيون يفعلون ما يبدو لهم الأقرب إلى الطبيعة ، فهم عندما يجوعون يأكلون، وعندما يحتاجون لمأوى يبحثون ويجنون، وعندما يكون لديهم بواغث جنسية يشبعونها. ولكنهم على أية حال، يشبعون حوافزهم في وجود إحساس ما يحضهم على عدم الإضرار بالآخرين. إذن فالسلوك الشخصى هنا هو مجرد محصلة لحاجات المرء الحقيقية، والأساسية<sup>(١٥)</sup> ، يقول روسو: "إن كل إنسان ينتظر في سلام القوة الدافعة للطبيعة، ويسلم نفسه لها بدون اختيار، وبلذة تفوق الجنون، وبمجرد أن تشبع الحاجة تخمد الرغبة عن بكرة أبيها".<sup>(١٦)</sup> في المقابل من ذلك، يحقق الشخص الحديث إحدى رغباته لمجرد أن يجد نفسه في حاجة لإشباع رغبة أخرى، فالحياة بسلسلة لا تنتهى من الرغبات ليس فيها، إذا افترضنا تحققها، ما يهب المرء السعادة. مع ذلك فالإنسان البدائي يعكس السلام في بساطته "فنفسه التى لا يعتملها شئ ، مسلّمة إلى إحساس واحد يتمثل في وجوده الحاضر بدون أية فكرة عن المستقبل مهما كان قربه، ومشروعاته مثل رؤياه لا تتجاوز نهاية اليوم".<sup>(١٧)</sup>

إن البدائيين، مثلما أشرنا، متحررون من أى اعتماد اجتماعى. وهم مبدئياً يعيشون بمفردهم مستقلين عن أية علاقات دائمة. ويكونون تجمعات مع بعضهم البعض لمجرد إشباع غايات مرغوبة متبادلة. فالارتباط الجنسى يحدث على أساس الحاجة إلى

الإشباع الجنسي المتبادل. وبمجرد تحقيقه ينفصلان ويمضى كل إلى حال سبيله، وربما لا يرون بعضهما مرة أخرى. والأمهات أرضعن أطفالهن وقاموا بتغذيتهم إلى أن صاروا قادرين على رعاية أنفسهم، فبمجرد أن يتحقق لهم ذلك يمضى كل إلى حال سبيله، وبعد برهة من الزمن لا يتعرف أى منهم على الآخر<sup>(١٨)</sup>.

ولكن عندما اكتشفوا أن فى مصلحتهم أن يعملوا مع بعضهم البعض لتأمين حاجات مشتركة تضمن حياتهم وات هذه العلاقات العابرة لتبدأ مرحلة العلاقات الدائمة<sup>(١٩)</sup>. أثناء هذه المرحلة عمل الناس معاً بنون الحاجة إلى لغة رسمية، وتعلموا التواصل بصرخات غير مفهومة بجانب العديد من الإنماءات وبعض الأصوات الإيحائية<sup>(٢٠)</sup>. كما اخترعوا بعض الأدوات مثل البلطة، والأحجار المسنونة التى تتيح لهم توفير حاجاتهم الأساسية. فى هذه المرحلة أيضاً تشكلت الأسر لأول مرة، ودخلت الملكية الخاصة إلى حيز الوجود. والحقيقة أن الملكية لم تُوجد فى هذه المرحلة ظروفاً معادية لسعادة الجميع لأن كل شخص كان مجبراً على احترام ملكيات الآخرين، وإلا كان سيواجه صراعاً ضارياً مع من سيسلبه إياها<sup>(٢١)</sup>.

علاوة على أنه لم تكن هناك حاجة إلى التورط فى صراع من هذا النوع نظراً لأنه كان هناك من الممتلكات ما يكفى الجميع. ولأن لدى كل فرد من الممتلكات ما يمكنه استخدامه فحسب، فلم يكن هناك من هو فى حاجة إلى امتلاك ما لدى الآخرين، ومن ثم لم يكن هناك من يرغب فى سلب أملاك الآخرين.

فبينما كانت أولى العلاقات الدائمة التى أوجدها البدائيون، خطوة على الطريق إلى الحياة الحديثة، فهى لم تكن منبع الفساد الأخلاقى، وانعدام المساواة السياسية. ويصف روسو هذا الوضع بكلمات شعرية قائلاً: « إن نظام الأسرة يمثل "التعود على عيشة مشتركة"، ويولد أعزب ما يعرفه البشر من مشاعر: الحب الزوجى، والأبوى »<sup>(٢٢)</sup>. كما أن هذا الوضع كان مرتبطاً بتوفر ما يكفى من وقت فراغ، وراحة. وقد كان لهذه الأبعاد الجديدة أن تجعل الناس أقل اكتفاءً ذاتياً وأكثر شدة على المستوى الذهنى، والجسمانى

مما كانوا عليه في الماضي، وأيضاً أكثر عرضة للاعتقاد في أنهم إذا حرموا من هذه الامتيازات سيرون أن الحياة أصبحت قاسية معهم.<sup>(٣٣)</sup>

إلا أن هذه الخبرة لم تكن العامل الرئيسي في قلب، وتثوير الحياة البشرية. هناك أسباب أكثر أساسية كانت آخذة في العمل ، فقد تصور روسو مبدئياً أن الناس كانوا يعيشون على قطعة أرض متصلة، ولكن بعد أن وقعت الفيضانات، والزلازل انقسمت منطقة العيش الرئيسية إلى عدة جزر مختلفة. فالناس هنا كانوا قد أُجبروا على العيش معاً في هذه الجهات المختلفة، ومن ثم تطوير لغات منفصلة، ومجتمعات متميزة، ومتنوعة. في هذه الأوضاع الجديدة اتحد الناس في مجتمعات دائمة، وكونوا الأمم التي توحدت بفعل تقاليد، وأعراف مشتركة<sup>(٣٤)</sup> .

هذه الأشكال الجديدة من ترتيبات العيش الدائمة كان لها أثر مهم على حياة الناس. فقد طور الناس "أفكاراً عن الجدارة merit والجمال"، ولأنهم بدعوا في مقارنة أنفسهم بالآخرين وفقاً لتلك المعايير العامة التي تقدرها الأمة ككل ، فقد كان لمن وصلوا إلى المكانة الأفضل أن يثيروا الحقد لدى الآخرين.<sup>(٣٥)</sup> ولكن حتى هذا الوضع لم يكن إرهاباً لخلق انعدام المساواة السياسية. حيث إن الأمر مازال متمثلاً في أن الأفراد كانوا يعيشون وفقاً لمعايير أخلاقية عامة للمجتمع. فلم يكن في هذا الوضع من أحد، ولا حتى من نوى القدرات والإنجازات الأرفع شئاً، معصوماً من الامتثال لتلك المعايير. يقول روسو: "كان من الضروري أن تصبح العقوبات أكثر شدة، وصرامة بما يتناسب مع ازدياد، وتواتر الأسباب المؤدية لارتكاب الجريمة."<sup>(٣٦)</sup> لقد رمزت حياة المجتمع البدائي لوجود شعور قوى بالفضيلة المدنية اقتضى من كل فرد أن يخدم الخير الأعم للمجتمع. فالمرء لم يكن متاحاً له؛ بحكم امتلاكه قدرات فائقة؛ أن يتفادى مثل هذا الالتزام. يقول روسو : "هذه الفترة من تطور القدرات البشرية تحتفظ بمكانة وسيطة بين الكسل الطبيعي indolence الذي اتصفت به حالتنا البدائية، وبين النشاط النرق الذي تتسم به حالة التمرکز حول الذات، ومن ثم فهي من المؤكد أكثر الحقب سعادة، واحتمالاً."<sup>(٣٧)</sup>



ولم تكن أيضاً بنية العمل فى المجتمع البدائى هى التى وضعت الخطوة المصيرية التى أقحمت ذلك المجتمع فى انعدام المساواة السياسية. فقد كان كل شخص فى النظام البدائى منخرطاً فى جميع مراحل الإنتاج التى تمر بها أية سلعة. ولم يكن هناك، حتى هذا الحين، تقسيم للعمل يجرى العمل إلى مهام بسيطة ويجبر العامل أن يهمل ما يمتلكه من مهارات بغرض أن يكون أكثر كفاءة على خط الإنتاج. بل ظل العمل بمثابة المحاولة التى يمكن للمرء فيها إظهار مهاراته، وإسهاماته فى المجتمع، وبفعل هذه الأعمال يصبح معروفاً، ومحترماً لدى الآخرين. وبقدر ما وظفوا أنفسهم كاملة لإنجاز مهام يمكن إنجازها بواسطة فرد واحد، وفنّون لم تكن تتطلب تعاون الكثير من الأيدي؛ فقد عاشوا أحراراً، أصحاب، صالحين، وسعداء بقدر توافقهم مع طبيعتهم، واستمروا فى التمتع فيما بينهم بأعزب مكافئة للتفاعل المستقل<sup>(٢٨)</sup>.

الخطوة الحاسمة للبشرية ظهرت مع اختراع علم استخراج المعادن met-allurgy، والزراعة، "العلمان" اللذان، على حد ما قال روسو، حوّلوا المجتمع إلى اتجاه انعدام المساواة السياسية، وذلك بتغيير طبيعة العمل، وإدخال أشكال مدمرة من الملكية الخاصة. وفى وصفه لهذه الأحداث صور روسو مساوئ وشور مجتمعات السوق التجارى.

فمع اكتشاف المعادن قامت صناعات جديدة لم يكن لها أن تستمر إلا بتحويل الجميع إلى مراكز إنتاج فى المدن. غير أنه مع تزايد أعداد العمال بقيت هناك فئة قليلة من الناس لتقوم بوظائف إطعام بقية المجتمع. ولواجهة هذه المشكلة استخدمت المعادن لخلق أدوات تساعد على الزراعة بكفاءة أعلى. وهنا تمكنت الفئة القليلة من إنتاج كميات أكبر من الطعام تكفى لتغذية العدد المتنامى من السكان فى المدن.<sup>(٢٩)</sup> وظهرت حقوق الملكية الخاصة من هذا الوضع أيضاً. فقد حوّل للفلاحين الذين يفلحون أرضهم لإنتاج الطعام، أن يخلقوا قيمة من عملهم، ومن ثم فقد نالوا الحق ليس فقط فى منتجات عملهم بل أيضاً فى ملكية ما يكسبون فيه. إنن فقد ذكر روسو، شأنه شأن لوك؛ أن المجتمع كان مطالباً بحماية حقوق الملكية لجميع أعضائه.<sup>(٣٠)</sup>

تشير هذه الوقائع إلى أنه بمصاحبة التقدم الاقتصادي الذي تم بفعل التقدم في صناعة المعادن والزراعة كانت هناك تباينات متصاعدة ما بين الناس فيما يتعلق بالقوة، والنفوذ. فقد نمت المدن في حجمها بحيث شيدت المصانع داخلها، وحولها، وصار الذين امتلكوا المصانع وتحكموا في عمل العمال من الأثرياء. وفقدت المناطق الزراعية سكاناً، لكن مَنْ ظلوا يمارسون النشاط الزراعي؛ أصبحوا من ذوى الأملاك المترفين. وبإيجاز "لقد قام الأقوى بمعظم العمل، والأبرع باستفاد من مهارته أفضل استفادة، والأكثر عبقرية منهم أوجدوا طرقاً لاختصار عملهم." (٣١) ماذا عن البقية؟ لأنهم افتقدوا إلى المهارات أو الحظ في تأهيل أنفسهم كملاك مصانع أو فلاحين ناجحين فقد فقدوا الأهمية، والكرامة في المجتمع. وفي هذا الوضع من اليسير أن نفهم أن الفروق الطبيعية ستتحوّل إلى فروق سياسية. يقول روسو: "إذا كانت المواهب متساوية، وإذا كان استخدام الحديد، واستهلاك الغذاء دائماً في توازن دقيق" (٣٢) "لكان للمجتمع أن يظل في توازن، ولم يكن لأية تفرقة سياسية أو اجتماعية أن تظهر. وانتقل روسو، ليقول:

" فهناك تفرقة طبيعية تفصح عن نفسها بصورة تدريجية كنتفاً إلى كتف مع تفرقة مرهونة بالعملية الاجتماعية. فالفروق بين الناس التي تتطور بفعل هذه الوقائع؛ تأخذ في الإفصاح عن نفسها بصورة أوضح كما يزداد تأثيرها يوماً، وتبدأ في التأثير على مصير الأفراد بنفس النسب " (٣٣).

" Thus it is that natural inequality imperceptibly manifests itself together with inequality occasioned by the socialization process. Thus it is that differences among men, developed by those circumstances, make themselves more noticeable, more permanent in their effect, and begin to influence the fate of private individuals in the same proportion " .

وظهرت طبقة قوية سيطرت على بقية المجتمع، والمحصلة أن نشبت الحرب الأهلية بين الأغنياء والفقراء.<sup>(٢٤)</sup> ولكن لم يكن للأغنياء أن يتمتعوا بما حققوه بينما كانوا دائماً عرضة للوقوع فى خطر الحرب، وأيضاً لم يتسنى للفقراء أن يحسنوا من أوضاعهم حين كانت حالة الحرب واقعاً جاثماً. ومن هنا خطط الأغنياء لخلق سلام جديد ينزع فتيل الغضب عند الفقراء بدون أن يتطلب ذلك أية تضحيات على حساب أنفسهم. وانخدع الفقراء باعتقادهم فى أن العدالة ستحل فى المجتمع؛ كمحصلة للسلام؛ وأنه سيتم إرساء نظام اجتماعى من شأنه حماية مصالحهم، ومنحهم الحقوق، والعدالة. لذلك تحدث الأغنياء عن تحقيق العدالة من خلال إحلال مجتمع مدنى من شأنه توفير الحرية للجميع. وبالطبع لم يكن فى نيتهم، أى الأغنياء؛ أن يلبوا حاجات الفقراء. إنما قصدوا فقط أن يبدو الأمر وكأنهم فعلوا ذلك.

ولكن الفقراء عن دون حنكة؛ وبالطمع الذى ملأهم؛ فقدوا القدرة على خلق حلولهم الخاصة بهم، ومن ثم نجدهم يوافقون على "تقييد أنفسهم بسلاسل الأغنياء على اعتقاد منهم أن ذلك تأمين لحريرتهم." ومحصلة ذلك؛ أن انتهى الحال بالفقراء إلى الموافقة على عقد اجتماعى أعطى حياة أطول لظلم الماضى، ولكن هذه المرة بتصديق من الفقراء. ومن ثم استطاع الأغنياء أن يحكموا من خلال المؤسسات التى انخدع الفقراء فى تأييدها، وبدأ أن الأغنياء لم يعودوا فى حاجة إلى اللجوء للقوة لتبرير سلطتهم.<sup>(٢٥)</sup>

وفى تلخيصه لهذه الخبرة يقول روسو:

"هكذا كان ... أصل المجتمع، والقوانين التى أضافت للمستضعفين أغلاً جديدة، وللأغنياء قوى جديدة ... وأرست إلى الأبد قانون الملكية الخاصة، وانعدام المساواة، وحولت الاغتصاب الحاذق للحقوق إلى حق مبرم، ومن أجل أرباح قلة طموحة جشعة؛ بات جميع البشر من الآن فصاعداً خاضعين للعمل، والعبودية، والشقاء."<sup>(٢٦)</sup>

"such was...the origin of society and laws, which gave new fitters to the weak and new forces for the rich...established forever the law of

property and of inequity, changed adroit usurpation into an irrevocable right, and for the profit of a few ambitious men henceforth subjected the entire human race to labor, servitude and misery" .

فالتفرقة السياسية التي وافق عليها العامة من الناس لم تكن سوى موافقة على عبوديتهم للأغنياء.

#### ٤ - فقدان الفضيلة المدنية :

توحى هذه اللوحة التي رسمها روسو في عمله "مقالات عن أصل عدم التكافؤ" *The Discourses on the Origin of Inequity* بأن السياق الاقتصادي للمجتمع الحديث إنما يتيح لنوى المهارة الفائقة أن يحرزوا سيطرة على الآخرين، وأن يستخدموا قبضتهم هذه في تعزيز ثروتهم، وسلطتهم السياسية في المجتمع. ومن ثم ظهر شكل جديد من الحكم الطبقي، شكل لم يعد قائماً على الهيراركية *Hierarchy*، أو البناء الطبقي الهرمي التقليدي الذي وجد في العصور الوسطى، بل كان حكماً يقوم على قدرة المرء على إجراء العمليات الإنتاجية لصالحه الخاص.

وصارت الملكية الخاصة رمزاً، بالنسبة لروسو، ليس فقط للنمط الجديد من الحكم الطبقي، بل أيضاً لمنهج حياة يطاء تحت قدميه تقاليد الفضيلة المدنية. كما أن هذه الأنظمة الإنتاجية الجديدة؛ قد جعلت من المال الشيء الأهم على الإطلاق، فبدون المال يصير من المستحيل شراء الماكينات، والمواد الأخرى الضرورية لإحراز مكانة متميزة في سياق السوق القائمة على الصناعة. لذلك تأسست أنظمة المال لخلق عوائد تتيح للمستثمرين التحصل على الأموال التي يمكن استخدامها في توسيع القاعدة الصناعية للمجتمع. ومن ثم تحول جل الاهتمام، والانتباه إلى بيان الربح، والخسارة. نعم لا شيء البتة سوى الربح.

لكن روسو اعتقد؛ أن "أنظمة المال كانت اختراعاً جديداً، لم تنتج شيئاً" (٣٧) وكان لهذا الانشغال بالمال أن يحول العامة من الناس إلى أفراد "يبحثون عن الترف"،



محالتون و عنيفون و أوغاد".<sup>(٢٨)</sup> وبفعل هذه الاتجاهات لم يعد لدى الناس حب الخير الأعم للمجتمع، ولم يعولوا حتى مكرثين بأن تكون إسهاماتهم فى تلبية حاجات المجتمع محل تقدير أم لا. فالبحث عن المال لم يفعل فى حقيقة الأمر سوى أن دمر مستقبل الفضيلة المدنية فى المجتمع.

وعندما يحدث هذا، فلا غرو أن تفسد سياسة المجتمع هى الأخرى. فالقادة السياسيون معنيون أكثر بإعلاء هذا النوع أو ذاك من الملكيات الخاصة، وليس لديهم المقدرة على صياغة أو ترسيخ مفهوم الخير العام. وكل من يدخل السياسة يفعل ذلك بنية سلب، ونهب العامة.<sup>(٢٩)</sup> الأصوات تُشتري، والانتخابات تُزور، والحكومة غير قادرة على وضع المصلحة العامة ككل فى المقدمة. فى المقابل، فى مجتمع اقترن بفكرة الفضيلة المدنية، نجد القادة مجبرين على إظهار الاحترام والتقدير للصالح العام. والقادة فى هذا الوضع يصبحون بالفعل خادمين حقيقيين للشعب.

هنا قد يُطرح السؤال: كيف يمكن لسياسة فاسدة أن تتحول إلى سياسة جديدة للفضيلة المدنية؟ اعتقد روسو أن فى الإمكان مجابهة هذه الميول السيئة للأنظمة الاقتصادية الجديدة. والمنفذ هنا سيكون من خلال شكل للتربية المدنية تعلم الأفراد واجباتهم، وتعلمهم وضع حب الوطن فى المقام الأول.<sup>(٤٠)</sup> ورأى روسو أنه بنشر هذا الهدف، والتعريف به على نحو جيد سيكتسب قوة هائلة من شأنها قلب جميع الآثار السيئة لعقلية المال رأساً على عقب. فبمجرد أن يكون لدى الناس حب لوطنهم سيصبحون قادرين على وضع حاجات الأمة فوق المصلحة الذاتية. ومن ثم تعود الفضيلة المدنية، أخيراً، لتتزعّم الموقف.<sup>(٤١)</sup> فهدف السياسة الخالية من الفساد؛ أن تجعل الناس فضلاء، والطريق الأمثل لذلك هو تعليم الناس كيفية المحافظة على شرائع الفضيلة المدنية، وهو الهدف الذى سيمثل فكرة رئيسية للعقد الاجتماعى الجديد.

## ٥- العقد الاجتماعي الجديد، والمجتمع المدني الجديد

كيف توقع روسو إنجاز هذا الهدف؟ في مناقشته لعقده الاجتماعي الجديد في كتابه "عن العقد الاجتماعي" *On the Social Contract* ، أعرب روسو عن أمله في أن يصبح الناس جزءاً من مجتمع يقوم على أهداف، وقيم عامة مشتركة. فبمجرد وجودهم في مجتمع كهذا، لن يعوبوا معنيين في المقام الأول بمصالحهم الخاصة، بل سيجعلون السعى وراء الخير العام هو البعد الأكثر أهمية في حياتهم. فما طبيعة ذلك المجتمع الجديد الذي كان في ذهن روسو؟ هذا ما نود أن نورده، في هذه الجزئية، بشيء من التفصيل.

"لقد أوضح روسو؛ في تناوله لمسألة التحول الجوهري للأفراد من أفراد يتمركزون حول ذاتهم إلى مواطنين يتمتعون بعقلية اجتماعية متى كان طرحه السؤال التالي: كيف يمكن إيجاد شكل من الاتحاد يمكنه، ومن خلال جميع القوى المشتركة أن ينود عن شخص، وأموال كل طرف في هذا الاتحاد، ويظل كل فرد، رغم اتحاده مع الآخرين لا يطيع إلا نفسه، ويبقى حراً كما كان من قبل؟" (٤٢) .

"how to find a form of association which defends and protects with all common forces the person and goods of each associate, and by means of which each one, while uniting with all, nevertheless obeys only himself and remains as free as before?" .

كانت إجابة روسو؛ في إيجاد عقد اجتماعي جديد تشير إلى أنه "لابد لكل فرد أن يكون على استعداد إلى تحويل (أو نقل) كل ما له من حقوق إلى المجتمع. ونظراً لتساوي الجميع أمام هذا الشرط فلن يكون من مصلحة أحد أن يجعل من هذا عبئاً على الآخرين." (٤٣) ولكن لماذا يتحتم على الناس اعتناق مثل هذا النوع من التنظيم الاجتماعي؟ السبب أنهم يأملون في تحديد أنفسهم كجزء من تنظيم جماعي، وهم في ذلك مستعدون؛ شأنهم شأن الآخرين عموماً؛ أن يخضعوا إلى قواعد، وأهداف عامة في ظل هذا التنظيم. ما الفائدة التي ستعود عليهم من جراء ذلك؟ يقول روسو: أنه "عندما

يهب كل شخص نفسه للكل فهو لا يهبها لأحد"، حيث يصبح الجميع محكومين بنفس الفكرة للصالح العام التي تُرى آنذاك نافعة للجميع بما فيهم بالطبع الشخص نفسه. ومن ثم لا يعد أى شخص خاضعاً للسلطة المتعسفة للآخر "يسير الجميع فى ركب التوجه الأسمى للإرادة العامة."<sup>(٤٤)</sup> "Under the supreme direction of the general will".

ويجعل الإرادة العامة أساساً لحياة المرء يعود الأفراد ليتصرفوا مع بعضهم البعض كما كانوا عندما كانت المشاعر الأخلاقية الطبيعية للمجتمع البدائي هي التي تملئ عليهم طريقة التصرف. وترمز الإرادة العامة هنا إلى الالتزام بإعطاء الأولوية "للمصلحة العامة" أو الصالح العام كمقابل للمصلحة الخاصة.<sup>(٤٥)</sup> والحقيقة أنه لخلق مجتمع معنىً بحاجات كل فرد فيه يجب على الجميع أن يخضعوا لمصلحتهم الشخصية لخدمة المصلحة العامة. ولإعمال مثل هذا المشروع يجدر بنا أن نتقبل تصورات معينة حول المجتمع، والسياسة نوضحها فيما تبقى من هذه الجزئية.

أولاً: ترتبط الإرادة العامة بالحقوق التي يجب توفيرها للناس، وتتبع تلك الحقوق؛ حسب روسو؛ من تحديد المجتمع لحاجاته. لقد دفع لوك بأن كل فرد له حقوق أساسية فى الحياة، والحرية، والملكية الخاصة، وهى حقوق مكفولة لكل فرد بصفته إنساناً. بالنسبة لروسو تجنح هذه الرؤية إلى تشجيع الأفراد على التفكير فى أنفسهم كأشخاص مخولين لعمل ما يروق لهم.

ولكن عندما يدرك المرء أن حقوقه تتبع من المجتمع الذى يعيش فيه، فهو لا يفهم أن المجتمع يحدد طبيعة الحقوق التي يملكها فحسب؛ بل أيضاً أن كل حق من هذه الحقوق مرتبط بالتزامات، وواجبات، وحدود يجب أن يراعيها الفرد كشرط للحصول على هذه الحقوق. فالحقوق لا تدل فقط على الحرية الفردية، ولكنها تعنى الحرية الفردية فى سياق الفضيلة المدنية. والوعى بهذه الحقيقة يمثل أساس قدرتنا على منح الآخرين حماية لحقوقهم.

الشيء المهم أيضاً هو ما تعنيه الإرادة العامة بالنسبة لطبيعة الواقع السياسى، والمقاربة التى يجب أن يتجهها الناس فى تناولهم لقضايا هذا الواقع. ففى هذا الواقع تتحدد الحاجات العامة فيما يخص تلك القضايا التى تؤثر بشكل واسع فى حياة الجميع. وكانت حجة روسو هنا أنه لوجود قضايا بعينها تؤثر على حياة جميع المواطنين بطرق رئيسية ودالة، فمن الأفضل أن نجد مقارِباً مشتركاً لتلك القضايا من شأنه أن يقدم للأفراد نفس التوجيه الأخلاقى. ولكن علينا أن نؤكد على أنه ليست جميع القضايا المطروحة فى المجتمع هى قضايا الإرادة العامة. فوضع مصباح فى أحد الشوارع من عدمه ليست قضية تهم كل المجتمع لأنها تخص فى تأثيرها جزءاً معيناً من المجتمع. من ناحية أخرى فإن قضايا الإرادة العامة تتعلق بتلك الأشياء التى يستوعبها جميع الأفراد على أنها متضمنة لخير عام.

على سبيل المثال، تشتمل قضايا الإرادة العامة على أمور من قبيل كيفية وضع السياسة التعليمية، ما يشكل توجهنا كمجتمع نحو الزراعة، ما الدور الذى يمكن إعطاؤه للشرطة ، أى نوع من الرعاية الصحية والتوعية التى يجب أن نوفرها؟ وهكذا.

أما عن طبيعة الصالح العام فيحدده المواطنون عن طريق التشاور الجماعى فى إطار نظام تشريعى ، حيث يمكنهم أن يضعوا القوانين التى تحدد أى الحقوق التى ستمنح لجميع المواطنين، وأى الواجبات المصاحبة التى يجب عليهم الالتزام نحوها. ووظيفة السلطة التنفيذية هنا هى تنفيذ إرادة الشرعية، واتخاذ القرارات المتعلقة بتطبيق السياسات والقواعد التشريعية على وقائع أو أحداث بعينها. وهو ما يعنى إذن أن السلطة التشريعية، "التي تنتمى للناس وقد يكون انتماءها لهم وحدهم"<sup>(٤٦)</sup>، تترك إبان إرسائها للسياسات العامة، وتحديد الصالح العام فى كل قضية؛ مسائل التطبيق لاختصاص السلطة التنفيذية.<sup>(٤٧)</sup> وبالطبع يمكن للأشخاص العاملين كهيئة تشريعية أن يردوا على ما لا يوافقون عليه من قرارات للسلطة التنفيذية. أى أنه إذا كان للسلطة التنفيذية أن تقر بأن أحد الحقوق التى أرستها السلطة التشريعية يجب أن يُطبق بطريقة معينة لا تقبلها الأخيرة، يمكن للسلطة التشريعية أن تبطل إجراءات السلطة التنفيذية.



وإقرار الموقف حيال القضايا الرئيسية والأكثر أهمية، يبقى من اختصاص من يعملون في وظيفة التشريع. إذن فالقوانين؛ حسب روسو؛ "مجرد شرط للترابط المدني. فالقوانين التي تخضع لها عامة الناس يجب أن تكون من صنعهم هم." (٤٨) فمع سن الناس لقوانينهم؛ يتحولون من مجرد أشخاص واقفين حياتهم على مراكمة الأملاك والثروة؛ إلى أشخاص، بجانب امتلاكهم للأملاك، هم أيضا مواطنون. وهذا هو بعينه التحول الذي يخلق مجتمعا مدنيا. وهنا ينكر روسو، أن "المرور من حالة الطبيعة إلى الدولة المدنية"، أو المجتمع المدني "يسفر عن تحول ملحوظ لدى الإنسان؛ حيث تحل العدالة محل الغريزة في سلوكه، ويضفى على أفعاله صفة أخلاقية كان يفتقدها فيما سبق." (٤٩) ففي هذا المجتمع المدني يتعلم الجميع إخضاع مصالحهم الخاصة إلى صالح المجتمع الأكبر، وهذا السلوك هو أساس معاملة الأفراد كأشخاص متساويين بكامل الاحترام والكرامة. والحرية الحقيقية هي ما دعاها روسو "بالحرية المدنية" التي تبزغ حينما يتساوى الأفراد في استعدادهم لإخضاع كل ما يخص الإرادة العامة في حياتهم إلى الإدارة العامة (٥٠).

ويدون أن يكون الناس قادرين على سن قوانينهم الخاصة بهم، لا يمكن أن يتم هذا التحول الروسوي للأفراد؛ من مجرد حائزين لأملك إلى مواطنين؛ يحترمون في سعيهم وراء مصالحهم الخاصة معايير الصالح العام، وبالأحرى لا يمكن لمجتمع مدني وقتئذ أن يوجد على أرض الواقع.

إنن لهذا السبب، لم يقبل روسو القوانين التي صنعها النواب أو الممثلون عن الشعب كما كان الأمر عند لوك، فبالنسبة له "يصبح أى قانون لم يصدق عليه عامة الشعب باطلاً، بل ليس بقانون على الإطلاق." ففي المجتمع المدار جيداً، حسب روسو "يهرع الجميع إلى المجالس" (٥١).

غير أن روسو كان على وعى بأن التشاور العام قد لا يسفر، في جميع الظروف، عن اتفاق عام على طبيعة الصالح العام فيما يخص مجال بعينه. فاختلاف الناس فيما بينهم بهذا الشكل الراديكالي الذي رأيناه عندما انقسم المجتمع بين أغنياء وفقراء في

تفسير روسو لمسألة انعدام المساواة ، يخيّل إلينا أنه من الممكن ألا يجعل الناس يصلون فيما بينهم – أيًا كانت المدة التي قضوها في التشاور؛ إلى اتفاق يخدم حاجات جميع أعضاء المجتمع بصورة حقيقية. وعندما يتواتر هذا النوع من الخبرة قد يتسبب التشاور – في إظهار الناس مشاعر مؤذية ومدمرة تجاه بعضهم البعض مقوّضين بذلك كل أمل في استمرار الإرادة العامة.

وقد تجنب روسو هذه المحصلة لأنه تصور التشاور حادثًا في سياق أبسط كثيرًا، تقل فيه نسبة اختلافات الرأي من حيث الكم، والدرجة. فالناس الذين يتناولون الأمور من منظور الحس العام المتعلق بعامة الناس لا نحسبهم يتمسكون حسب روسو بوجهات نظر واسعة التباين، ومن ثم فهم ليسوا بعيدين عن الاتفاق. هذا ما عناه روسو عندما قال إن "السلام والاتحاد والمساواة هم أعداء لدقائق الأمور السياسية. والأشخاص المستقيمون البسطاء من الصعب أن ينخدعوا بسبب بساطتهم. فالشراك، والحجج الذكية لا توقعهم في الحماقة."<sup>(٥٢)</sup> وهنا يتحدث روسو وفي ذهنه الفلاحون وبسطاء أو عامة الناس الذين يسنون القانون ، "عندما نرى مجموعات من الفلاحين، من أسعد الناس في العالم، حيث يقومون بتنظيم شئونهم في الدولة تحت شجرة الكافور ودائمًا يتصرفون بحكمة، ألا يربأ المرء بنفسه من هذا التفكير الدقيق الذي تتميز به نول أخرى، تجعل من نفسها أمماً ذائعة الصيت، وبأئسة أيضاً بفعل كثير من التكتيكات، والغموض؟"<sup>(٥٣)</sup>.

ولكن لماذا يبدو الاتفاق بين الناس ممكناً كما وصف روسو؟ إن مجتمع روسو، كما يقول تشارلز تيلور Charles Taylor : "يترابط فيما بينه بفعل عاطفة تعد امتداداً لهذا الحبور أو الفرح الذي يشعر به الناس في صحبة بعضهم البعض."<sup>(٥٤)</sup> في مجتمع كهذا، يتقاسم الناس قيماً أساسية بعينها تخلق توحداً للفهم وأساساً للاجتماعية. وبموجب هذه الحقيقة فإن الناس لا يتلمسون طرقهم في الحياة من منظورات أخلاقية واسعة التباين، ومتناقضة. فالمجتمع ليس بساحة ينادى فيها البعض بالتزام قوى بالدين في حين لا يفعل الآخرون، أو حيث يعلى البعض من شأن رؤية ريفية للحياة، ويعكس

الآخرون رؤية حضرية، أو حيث يدافع البعض فيه عن التربية وفق آداب، وتقاليد كلاسيكية للجميع بغية جعل الناس مفكرين ناقدين يبحثون في كل التقاليد، بينما يفضل الآخرون أن يظلوا مطيعين بدون تعدُّ على الأعراف، والتقاليد القائمة. فهذه الخلافات في وجهات النظر من شأنها أن تشكل طريقة الناس في الإتيان بحكمهم حول مسائل عامة، وبالتالي فيما هم ماضون في تناول تلك المسائل من منطلق وجهات نظرهم المختلفة والمتعارضة بتلك الصورة الراديكالية من الوارد أن تفضي مشاوراتهم دائماً إما إلى طريق مسدود أو تسوية غير سارة.

ولماذا نذهب بعيداً، ونحن نعيش هذه المشكلة في غالب الأمر في مجتمعنا المعاصر. فهناك الكثير من القضايا في عالمنا الحاضر لا يمكن حلها بطريقة مرضية لجميع الأطراف، ومن ثم فعلى الأفراد في كلا الجانبين أن يتحلوا بالتسامح مع ما لا يتقبلونه أخلاقياً من نتائج. هذا الموقف غالباً ما يفضي إلى خلاف اجتماعي، وسياسي مدمر للشعور بالحس الجماعي. والأمثلة كثيرة فيما يخص القضايا التي تنجم عن هذا النوع من الخلاف، منها على سبيل المثال حذر الأسلحة، والإجهاض، ومحاياة الأقليات كنوع من التعويض **affirmative action**، والصلاة في المدارس. ولكن في مجتمع روسو لأن المواطنين لديهم مشاعر وقيم مشتركة فهم يصلون إلى مواقف أخلاقية مشتركة ليست متباعدة كثيراً أو متناقضة، لذلك فعندما يتشاورون بصدد مسائل عامة يكون الوصول إلى الاتفاق هو الشيء الأكثر احتمالاً. ومن ثم فإن "تيلور" صائب في قوله: «إنه ليس مقدراً على مواطني روسو، أن ينخرطوا في "مجادلات وتشاورات مطولة.» (٥٥).

ولكن علينا ألا نؤول وجهة نظر تيلور بحيث توحى لنا بأن روسو قد أنكر أهمية جميع أشكال التشاور بين المواطنين في انخراطهم في ممارسة الحكم الذاتي، فالقول بأن التشاور لن يطول ليس معناه أنه لن يحدث على الإطلاق. لأن التشاور هو أساس سن المواطنين لقوانينهم، والذي فيه يظهرون ويصونون الفضيلة المدنية اللازمة؛ التي تتيح للأفراد أن يدعموا الالتزام نحو الصالح العام. ولكن على ما يبدو من خلال ما يدفع به "تيلور" من حجج أنه، لكي يوجد مثل هذا النوع من التشاور الذي وضعه روسو من

الضرورى أن تستمر المحافظة على قاعدة اجتماعية بين الناس من خلال إزالة كل ما فى المجتمع من أشياء تمنعهم من تقاسم قيم ومشاعر مشتركة. إذن فالمشاركة المباشرة للمواطنين فى إقرار القوانين، هذه الخبرة من المشاركة الديمقراطية لا يمكن أن تتجح إلا إذا أزيل ما يسبب فناء الشعور بالتضامن بين الناس. وفى سبيل هذا الهدف ناقش روسو الشروط الأساسية لخلق الإدارة العامة واستمرار الحكم الذاتى للمواطنين.

وسأل روسو: تحت أى ظرف يكون الناس على استعداد لسن القوانين؟ وأورد روسو الظروف التى تقوى من احتمال وجود شعور قوى بالاجتماعية بين أعضاء المجتمع بحيث يكونون قادرين على سن القوانين التى يمكن للجميع تأييدها. الظروف التى من شأنها أن تساهم فى نظام كهذا من المفترض أن تشمل؛ على سبيل المثال؛ وضعاً يكون فيه كل عضو من أعضاء المجتمع غير معروف لبقية الأعضاء، وحيث تبقى العادات، والخرافات الموجودة غير متأصلة بعمق، بحيث يمكن تعديلها لتدعيم أساس مشترك للمجتمع، وأيضاً ألا يطلب من أحد أن يحمل على كاهله ما يفوق قدرته، وأخيراً عندما يكون المجتمع متحرراً من الاعتداء الأجنبى<sup>(٥٦)</sup>.

كما سيبدو من بين أهم الظروف التى تساهم فى خلق ما يكفى من شعور اجتماعى بين الناس لتأصيل نشاط سن القوانين أن تكون هناك حاجة إلى منع القرارات التى تنبثق عن الفروق فى الثروة والملكية. وإلا لن تتحقق الثقة اللازمة للوصول إلى اتفاق فى التشاور. فى سبيل هذا يجب أن يتعلم الأفراد أن يتلمسوا طرقهم فى اقتناء الممتلكات عن طريق الحاجة إلى استخدام تلك الممتلكات للمساهمة فى مصالح المجتمع ككل. يقول روسو: "أياً كانت الطريقة فى تحقيق المقتنيات، يبقى الحق الخاص لكل فرد فى ما يكتنزه من (ممتلكات) ذات خصوصية شديدة؛ حق خاضع لحق المجتمع فيها جميعاً؛ حيث بدون هذا الحق الاجتماعى ما كان هناك تماسك للآلة الاجتماعية، ولا قوة حقيقية لممارسة السيادة."<sup>(٥٧)</sup>

لأنه إذا ما اعتنق الناس تلك الرؤية القائلة إن أملاكهم تخول لهم قدراً من النفوذ السياسى يتناسب مع حجم ما يملكون، سيعود النظام القائم على التفرقة السياسية مرة



أخرى ليصبح عاملاً رئيسياً في الحياة الاجتماعية، ويفقد المواطنون ثقتهم في بعضهم البعض، ومن ثم ينتفى أساس استمرار التشاور لإقرار الصالح العام. وقتئذٍ ستعتلى الإرادة الخاصة كل شيء ، وتروج لسياسات من شأنها بلا شك أن تكرر انعدام المساواة السياسية. لأن الإرادة الخاصة تجنح بطبيعتها نحو امتلاك الامتيازات عكس الإرادة العامة التي تميل نحو المساواة.<sup>(٥٨)</sup>

ولإيجاد اتجاه نحو الملكية الخاصة يتيح للأفراد أن يتصرفوا، ليس فقط كأصحاب أملاك، بل أيضاً كمواطنين، من الضروري أن تكون الملكية أو امتلاك الثروة بشكل معتدل. وهنا استلهم روسو أحد الهاديات، من أرسطو الذي دافع، في مفهومه عن المدنية، كما رأينا سابقاً عن الاعتدال في الثروة.

وقال روسو أنه لا يجب أن يكون هناك من هو ثرى جداً بحيث يمكن أن يشتري الآخر، ولا فقير جداً بحيث يمكن أن يشتريه الآخر.<sup>(٥٩)</sup> الاعتدال في الثروة سيحد من مدى تركيز الأفراد على تحقيق النجاح المادي في السوق. ونرى هنا أن رؤية روسو لتراكم الثروة تسير في اتجاه معاكس لرؤية لوك، وموقفه الذي يتيح وجود ثروة، واسعة وتوزيع غير متناسب لها. فالناس، في السياق الذي اقترحه لوك، يصبحون بالنسبة لروسو منهمكين في إحراز المزيد والمزيد من الثروة. تلك العقلية من شأنها أن تدمر جميع الفرص لإرساء الإرادة العامة.

إن السياق المهد لهذا النوع من المجتمع؛ الذي يجعل من الممكن تحقيق التشاور لتحديد الصالح العام؛ يعتمد على قدرة المجتمع في الاحتفاظ بإمكانية تحقق المساواة السياسية أو على الوضع الذي يمتلك فيه جميع المواطنين، بغض النظر عن الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية؛ قولاً بسديداً في سن القوانين. غير أن المساواة السياسية لا تعتمد فقط على الاتجاهات الخاصة بالملكية أو توزيعها كما وصفنا. بل هناك بالإضافة إلى ذلك؛ حاجة إلى قيادة في المجتمع تساعد المواطنين على فهم القضايا الأساسية محل النزاع، والتفكير فيها ملياً من منظور الحاجة إلى إيجاد حلول تعلى من شأن الصالح العام أو الإرادة العامة.

إن الإرادة العامة، بالنسبة لروسو، دائماً على حق، وتميل إلى "المنفعة العامة" مع ذلك تبقى المشكلة في أن التشاور بين الناس، يصدد سن القوانين، لا يمضي دائماً بنفس الاستقامة.<sup>(٦٠)</sup> فالمواطن العادي دائماً ما يقع ضحية الخداع في ارتكاب أعمال ضارة بالحاجات الجماعية للمجتمع. ولتبيد هذا التوقع فنحن في حاجة إلى قيادة تتكون في هذه الحالة من سياسى محنك، ومشروع حكيم.

فالمشروع هو شخص فائق القدرة يحاول بما أوتى من قوة الإقناع- نون الإكراه أن يضع إطاراً للتشاور يصدد سن القوانين بطريقة تقنع الناس أن يجسوا في القوانين الحاكمة للمجتمع فكرة الصالح العام. وفي شروعه في هذا الدور يكون لدى المشروع مهمة "تغيير الطبيعة الإنسانية"، وتحويل كل فرد (الذى يمثل في حد ذاته كلاً متكاملًا، ومتناسكاً) إلى جزء من الكل الأكبر الذى يتلقى هذا الفرد منه حياته وكيانه، أى تحويل تكوين المرء بغرض تقويته، عن طريق مبادلة الكيان الجزئى، والاعتبارى بالكيان الفيزيقي والمستقل الذى نلقاه جميعاً من الطبيعة.<sup>(٦١)</sup>

والمحافظة على المساواة السياسية، التى تعد أساسية جداً لمشاركة المواطنين في الحكم؛ تعتمد على إمكانية حدوث مجتمع يكون الأفراد فيه قادرين على التفكير في أمور عامة حال مناقشتهم للقضايا المطروحة أمامهم. وحيث لا يملك الناس هذه المقدرة، فإن السياسة تتحول بالتالى إلى صراعات المصالح الخاصة حيث يستخدم المنتصر السلطة العامة لإعلاء أهدافه الخاصة على حساب بقية المجتمع. وتقادى هذه المحصلة يعتمد على أشياء كثيرة، كما أشرنا، ولكن الواضح أن قيادة المشروع هى أهم تلك الأشياء.

## ٦ - تهديد روسو للمجتمع المدنى

مثلاً أشرنا توأ تتطلب المشاركة الديمقراطية ضرورة إقصاء مختلف العوامل التى قد تسفر عن الانقسامية. فى سبيل هذا شرع روسو لسياسات قصد بها الحفاظ على شعور قوى بالفضيلة المدنية واحترام الصالح العام. ولكن هل فى قيامه بذلك يقدم روسو ما يكفى للحيلولة نون الوقوع فى وضع تقوى فيه المطالبة بتأييد الصالح العام بحيث

يجد الأفراد أنفسهم عرضة لمجتمع استبدادي يتحدى مطالب الحرية الفردية؛ أو بمعنى آخر هل ينفي منهج روسو في المجتمع المدني أى أمل في حدوثه؟ في هذه الجزئية نود أن نصف بعض العوامل التي تجعل من تحقق المجتمع المدني مسألة صعبة بالنسبة لروسو.

فيما يتعلق بالتصويت، قد يمارس الأفراد التصويت لتحديد القوانين، ومن ثم تقرر الأغلبية المحصلة. ومع ذلك أقر روسو بأن الناس قد لا يتفقون جميعاً قبل أو أثناء عملية التصويت. ولكن بعد أن يتم التصويت يجب على كل من لا يتفق مع المحصلة أن يغير من موقفه بحيث يدعم الطرف الفائز.

"عند إدلاء كل شخص بصوته؛ يسوق رأيه في المسألة المطروحة، ثم يتم الإعلان عن موقف الإرادة العامة من خلال حساب الأصوات. لذا فعندما يفوز الرأي المخالف لرأى؛ فإن هذا لا يدل على شيء سوى أنني كنت مخطئاً، وأن ما كنت أظنه من الإرادة العامة لم يكن كذلك. ولو أن رأى الخاص هو الذي تغلب لكنت فعلت بخلاف ما كنت أردت. عنئذٍ ما كنت لأكون حراً"<sup>(١٢)</sup>.

"Each man in giving his vote states his opinion on the matter and the declaration of the general will is drawn from counting the votes. When, therefore, the opinion contrary to mine prevails, this provides merely that I was in error, and that what I took to be the general will was not so. If my private opinion had prevailed, I would have done something other than what I had wanted. In that case, I would not have been free".

في مجتمع يضج بمؤسسات مختلفة، وجماعات كثيرة قد لا يتفقون عامة؛ بسبب مكانتهم المستقلة؛ مع نتائج التصويت. والحقيقة أن الجماعات التي لا توافق قد تتطلع إلى الطعن في النتائج عن طريق إرساء دعائم مزيد من النقاش للقضايا المطروحة مثار

الخلاف على أمل أنه في وقت لاحق، وبعد مزيد من الدفع، وتقديم المزيد من الحقائق، أن يتغير رأى المواطنين. لكن روسو يسير في هذه المحاولة تدميراً للإرادة العامة. وفي اتخاذه هذا الموقف كان يدفع ضد حصول المؤسسات الخاصة على دور سياسى فعال ومستقل في المجتمع. ولكن الأهم من ذلك، أن حجته ستبدو هادفة إلى منع الأفراد من المطالبة بإعادة النظر في مسألة ما في ضوء الحقائق والدفع الجديدة. وهو في ذلك سيتيح للأغلبية تحطيم فرصة الأقلية في التعبير عن وجهات نظرهم.

لذلك نجد للرقابة دوراً مهماً في المجتمع المدني لدى روسو. في هذه الحالة ترتبط الرقابة بالحفاظ على تأييد المواطنين للمفاهيم الأخلاقية العامة والملائمة التي تدعم فلسفة الإرادة العامة. يقول روسو: "إن آراء الشعب إنما تنشأ عن دستور<sup>(٦٣)</sup> ولكن حيثما يصبح المواطنون مفتتين بأفكار تأخذهم بعيداً عن المفاهيم الأخلاقية المؤصلة لمجتمعهم تكون المحصلة افتقاد الالتزام بواجبات المواطن. ولم يكن لدى روسو أية مشكلة في تدعيم الرقابة من تلك الأنواع من الماديات التي من شأنها تحويل الناس إلى أفراد عندئذٍ(\*) خادمين لأنفسهم أفراد شخصانيين، غير عابئين بالمحافظة على الشروط العامة للمواطنة. فالرقابة بالنسبة لروسو مهمة ضرورية، وأولئك المفتقدون لإرادة وأسس الرقابة لاشك يفتقدون إلى الصرامة المطلوبة لتكريس الشعور بالفضيلة المدنية، والإخلاص المتواصل للصالح العام للمجتمع. وبمجرد أن نفقد الشعور بالمواطنة يصبح من الصعوبة؛ إن لم يكن مستحيلاً، أن نسترجع هذا الشعور. " وينتج عن ذلك أن الرقابة قد تكون مفيدة للمحافظة على الأخلاق، ولكن ليس بأية حال لإعادة إرسائها من جديد<sup>(٦٤)</sup>.

هذا لا يعنى أن روسو قد حرم العالم الخاص، والحرية الفردية المرتبطة به تحريماً كاملاً، لكنه كان فقط يأمل ألا يقتل هذا العالم الخاص الحس المبنى عند الناس. فالأفراد يمكنهم أن يفكروا كما يريدون وليس مقضياً عليهم أن يحاسبوا على وجهات

(\*) subjectivist = عندى ؛ أى صابر عن النفس لاعتبارات خاصة ، و subjectivism = الذاتية ؛ مذهب فلسفى يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية . (المترجم) .



نظرهم، ولكن حين تتعلق حياتهم بمتطلبات الصالح العام يجب عليهم أن يوفقوا وجهات نظرهم الشخصية مع الحاجات العامة. هذه وجهة نظر لها أهمية خاصة عند روسو في مناقشته للدين؛ فهو يقول "إن دوجمانيات... الدين لا تعد ذات أهمية سواء للدولة أو لأعضائها؛ إلا في حدود كونها متعلقة بالأخلاقيات، والواجبات التي يلتزم من يتقنها بأدائها للآخرين. وكل فرد بالإضافة إلى ذلك يمكن أن تكون لديه آراء كما يريد بدون أن يكون من شأن أى جهة معرفة تلك الآراء." (٦٥) .

تمثل هذه الرؤية جزءاً مما أشار إليه روسو بمذاهب "الدين المدني" الذي سيكون مطلوباً من الناس أياً كانت انتماءاتهم الدينية، أن يدعمونه. هذا الدين المدني هو الذي يحدد القيم العامة المشتركة التي تساعد في تكريس الشعور بالمجتمع والترابط فيما بين أعضائه. ولكن ما مواد هذا الدين المدني؟ كان من شأن روسو هنا أن يسمح بمبادئ دينية أساسية بعينها مثل إمكانية وجود سعادة الآخرة للعادلين ومحبي الخير. أيضاً لابد أن يكون هناك احترام للقوانين، والدعوة إلى صون العقد الاجتماعي. وكان من شأنه كذلك أن يقصى جانباً عدم التسامح الديني، فهو يقول : "إن من يميز بين عدم التسامح المدني واللاهوتي يكون مخطئاً ... هذان النوعان من عدم التسامح غير قابلين للفصل بينهما، إنه من المستحيل أن نعيش في سلام مع أناس ننظر إليهم على أنهم ملعونون." (٦٦) يجب أن يُمنح الأفراد حرية الاعتقاد الديني بشرط ألا يعامل أحد الآخر بعدم تسامح بسبب الفروق في وجهات النظر الدينية.

إن مفهوم روسو للقيم المرتبطة بالدين المدني يبدو ظاهرياً مقبولاً عند لوك. إلا أن مقاربة روسو لتناول الفروق الدينية لم تكن قائمة على تدعيم رؤية "لتعيش وتدع غيرك يعيش" لـ "لوك" التي كان من شأنها تحقيق أساس للقيم العامة التي يمكن أن تقيم مطلباً اجتماعياً لتحديد الصالح العام، والمحافظة عليه. فلم يرد روسو أن تتدخل الخلافات الدينية في طريق هذا الهدف، وأمل بذلك في إقصاء الخصام الديني عن الأجندة العامة.

هنا؛ من شأن هذا التعويل أن يرشدنا عن الطريقة التي كان لروسو أن يتعامل بها مع من سيمضون في تحديد الصالح العام بطرق تختلف عن الطريقة التي يحددها

المجتمع ككل. فالذين يثابرون في هذا الإطار قد ينتهكون المعتقدات المشتركة التي تساعد على خلق وحدة اجتماعية، ولذا من الممكن، بل من الواجب أن يتم إقصاؤهم. وهنا نجد أن مجتمعنا في سعيه لخلق "الدين المدني"، حسب روسو، يتبنى وجهة نظر "يمكن أن تنفى (الشخص الذي ينتهك معايير المواطنين) ليس لكونه فاسقاً، أو كافرًا؛ بل لأنه غير اجتماعي، لأنه غير قادر على حب القوانين، والعدالة بإخلاص، والتضحية بحياته إذا لزم الأمر في سبيل واجبه".<sup>(١٧)</sup> من شأن وجهة النظر هذه أن تجعل إقصاء من يرفضون مفهوم الإدارة العامة لأمر متعلق بالضمير أمراً مستساغاً، وبدلاً من أفراد مساحة لهم، من شأنها أن تتيح لهم الاستمرار في مساعلة سياسات المجتمع، يبدو أن روسو سيزيلهم من المجتمع.

وبناءً على ما تقدم فإن الحيز المستقل النموذجي للمجتمعات المدنية (كما ناقشناه في الفصل الأول) والذي يمكن أن يعمل على الحد من سلطة الحكومة ومدى تحركها وإطلاق يدها، يبدو في غير مأمّن في مجتمع روسو. بالطبع يمكن أن يكون الصالح العام للمجتمع ككل محدداً بطريقة ما تجعل ذلك الحيز المستقل واقعاً. ولكن ما ينفي احتمال هذا الترتيب أن روسو لم ير هناك حاجة إلى اصطلاح الأفراد على فهم وجهات نظر مختلفة راديكالياً بصدد مسائل أخلاقية مهمة بغية خلق حيز مستقل يتيح للأفراد التمسك بمثل هذه الرؤى المختلفة على مدار حياتهم. على العكس فالناس عندما يتلفون في مجتمع روسو فهم يفعلون ذلك لتحديد سياسات عامة يمكن للجميع، بل يجب على الجميع أن يلتزموا بها وإذا لم يكونوا على استعداد لجعل هذا النشاط بمثابة الأولوية الرئيسية لحياتهم يمكن أن يطلق عليهم مواطنون فاسدون، ومعرضون للنفي .

ومع أنه في ظل الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل، (كما ناقشناها في الفصل الأول)؛ يجب على الأفراد ممن يعتنقون وجهات نظر أخلاقية مختلفة، تتسم بالمعقولية، أن يهيئوا طرقاً لازدهار هذه الرؤى المختلفة جنباً إلى جنب. ففي سياق كهذا لا يتصور أنه من المحتمل ظهور مفهوم للصالح العام يمكن للجميع أن يدعموه بصدد قضايا محل خلاف؛ مثل الإجهاض، والصلاة في المدارس ... إلخ. ولكن من الممكن للناس أن يعيشوا

معا فى سلام، واهتمام متبادل للحاجات العامة للمجتمع عندما يكون هناك حس بالاحترام المتبادل وسط الناس بدرجة تكفى لأن تتيح لكل فرد؛ أن يعمل مع الآخرين لتحقيق مناخ مسالم لجميع وجهات النظر المطروحة.

ولكن بما أن روسو كان لديه التزام قوى بتكريس عناصر الفضيلة المدنية التى يمكن أن تساعد على إيجاد واستمرارية الاستعداد وسط الناس للحفاظ على تأييد الصالح العام فهو لم يضمن رؤيته للفضيلة المدنية مفهوم الاحترام المتبادل كما عرضناه هنا. السبب فى ذلك أنه لم يكن فى حاجة إليه فكما رأينا أن التشاور لدى روسو قائماً على معتقدات مشتركة، ومن شأنه أن يزيل هذه الخلافات الراديكالية فى إطار رؤية أخلاقية بين الناس. ولأن تلك الخلافات لن تكون حاضرة، فإن الاحترام المتبادل كفضيلة مدنية ليس له ضرورة على الإطلاق. بل إنه إذا أفصح البعض عن قيم شديدة الاختلاف عن تلك التى يعتنقها المجتمع، سيتم إقصاؤهم عن المجتمع. رؤية روسو للمجتمع المدنى ليس من شأنها أن تكون مدعمة للرؤية الليبرالية (كما ناقشناها فى الفصل الأول) التى تتسامح مع الاختلافات الواسعة.

## ٧ - الرد والرد المضاد

تتمثل المشكلة الرئيسية للحياة الحديثة عند روسو فى أن المجتمع قد صار شديد الفساد بفعل عقلية ممالئة للباطل، قائمة لإحراز الحظوة، والثروة فى حين أنه؛ أى المجتمع؛ قد فقد أساس العدل المتمثل فى حس طبيعى أخلاقى لرفاهة الآخرين. فقد أراد روسو أن يؤسس المجتمع على الإرادة العامة، أو على مفهوم للصالح العام يوافق كل فرد فى المجتمع على تدعيمه. ففى تكريس الصالح العام يتصرف الأفراد فى النظام الاجتماعى الجديد بموجب التزام بعدم التعدى بالأذى على الآخرين؛ تماماً مثلما كانوا فى حالة الطبيعة. الفرق بين حالة الطبيعة، والمجتمع الجديد؛ الذى تاق روسو إلى خلقه؛ أنه فى ظل العقد الاجتماعى الجديد، وعلى خلاف ما جرى فى حالة الطبيعة؛ من إظهار الأفراد لاهتمامهم ببعضهم البعض بوازع حس طبيعى وأخلاقى؛ يكون مثل هذا الحس نتاجاً ملازماً لنشاط المواطنة من أجل الصالح العام.

ولكن إذا ما دمر المجتمع هذه الحساسية الأخلاقية داخل الأفراد، فكيف سيتمكن استعادة احترام العقد الاجتماعي الجديد، والإرادة الأخلاقية العامة؟ بمعنى آخر، كان "لوك" أن يسأل روسو أن يوضح أسس تدعيم الإرادة العامة في مجتمع يفتقد إلى الحس الطبيعي الأخلاقي. وكان للأخير أن يدفع في رده بأن تدعيم الإرادة العامة ينبعث من استدلال واقعي عملي. فالأفراد على بيئة من أنه في غياب تدعيم مجتمع قائم على الإرادة العامة، سيتمزق المجتمع بفعل الحرب الأهلية، والصراع. إنهم يحتاجون إلى المجتمع ليمدهم بكل ما يشبع حاجاتهم الأساسية. ويفهم هذا وذاك يدرك الأفراد أنه ليس هناك بديل عن تدعيم الإرادة العامة، وجعلها المحرك الرئيس بكل ما يُشبع لحياتهم العامة. هنا سيبدو روسو مردداً لصدي هوبز؛ الذي دفع بأن أساس المجتمع المدني هو الحاجة إلى تحقيق السلام بحيث يصبح المجتمع قادراً على العمل بطرق تخدم حاجات الأفراد.

ولكن هذه الحجة تشير إلى دافع نراه بارزاً في قلب فكر لوك أيضاً: هو الرغبة في السعادة. ولنفترض أن الحالة هكذا، فكيف - والسؤال للوك - يختلف روسو عنى؟ رداً على السؤال كان روسو سيدفع بأن السعادة لا تتحقق مطلقاً إلا في مجتمع يحكمه التزام قوى بفضيلة مدنية؛ التزام يتمثل أفضل ما يتمثل في الإرادة العامة. هنا تصبح الحياة السعيدة هي الحياة التي يتعلم فيها الأفراد أن يكبحوا نوازعهم المتمركزة حول المصلحة الذاتية بحيث تتوافق حياتهم، وتتشكل وفق حاجات المجتمع.

إن حجة روسو هنا أن السعادة لا تفقد مكانتها في مجتمعه، ولكن كان في ذهنه نوع مختلف من السعادة عن تلك التي وجدناها عند لوك - فسعادة الأخير في نظر روسو تنشأ عن المصلحة الذاتية فقط. في حين يحتفى روسو بنمط من السعادة ينشأ عن المشاركة، والشعور بالمساهمة في تدعيم الصالح العام للمجتمع. وأهمية فكرة الإرادة العامة أنها ترمز إلى هذا التميز، وأنها - أي الإرادة العامة - تُعد البيان الفعال لهذا التميز.

من شأن لوك هنا أن يدفع بأن فكرة الإرادة العامة ليست في الحقيقة بهذا الشأن الذي يظنه روسو. فالكثير من الناس في حقيقة الأمر لن يثقوا فيها. وحجة "لوك" هنا:



أن ما حاول عمله هو إعطاء الناس الحرية ليختاروا أشكال الحياة التي يرتضونها لأنفسهم في سياق معايير عقلية، وقواعد أشرنا إليها بمسمى الفضائل المدنية. هذا النمط من الحرية يثير لدى كل فرد سؤالاً عما ينبغي فعله في حياته. ولكن روسو في المقابل، ويجعله الناس مساهمين في معايير الصالح العام، يجب أن يهب كل فرد الهدف الذي يجب أن تنور حوله حياته. ونمط الحرية التي تتأدى بها الإرادة العامة هي بالنسبة للوك منظور لما يجب على الناس أن يفعلوه، وهو يشير إلى الحاجة إلى دولة سلطوية تجبر الناس على أن يكونوا صالحين.

هنا سيأخذ روسو اتجاه لوك ضمن استعراض السبب عن عدم تحول الأفراد عند لوك إلى مواطنين، فهم سيظلون مجرد حائزين للثروات جاعلين من حماية أملاكهم القضية الوحيدة في السياسة. ومجتمع مثل هذا يعيش فيه الناس بحكم قواعد تتيح لهم إحراز أكثر ما يمكن من ثروة لا يمكن مطلقاً أن يخلو من انعدام المساواة السياسية. ونتيجة لهذا فإن المجتمع المدني لدى لوك سيتألف من أشخاص يحاولون اقتناء الثروة بغرض إحراز أقصى ما يمكنهم من نفوذ سياسي. هذا النوع من المجتمع سيتسبب مع ذلك في تآكل الحسابات الطبيعية الأخلاقية؛ وهو ما من شأنه أن يخلق الفرد الذي مقتنه روسو.

إن الخلافات بين لوك وروسو تستدعي في أنهاننا الجدل الدائر حالياً بين من يدافعون عن مفهوم قوى الديمقراطية مثل روسو ومن يدافعون عن مذهب المجتمع المدني الليبرالي الذي يتحلى بالتزام شديد تجاه الحقوق الفردية مثلما رآه لوك. بالنسبة للوك يشير موقف روسو إلى وجهة نظر للمشاركة الديمقراطية تمثل تهديداً مستمراً لحماية الحقوق الفردية. الحقوق التي يستخدمها الناس في اختيار ما يرتضونه لأنفسهم من طرق في الحياة، ولكن هذه الطرق دائماً ما تتبع في سياق نظام من الالتزام العام بقواعد، وقوانين أساسية تحد من السلوك بحيث يمكن حماية الحقوق لجميع من في المجتمع.

ولكن عندما يكون الصالح العام المحدد بصورة ديمقراطية هو الهدف السائد في المجتمع فإن أي شخص قد يقف، كما جاء عند روسو، في طريق إدراك هذا الهدف

سيتم إقصاؤه من أجل الصالح العام، والواضح في هذا الموقف أن حقوق الأفراد من قبيل حرية الضمير، والفكر قد تتعرض للمخاطر تحت مسمى الالتزام الشديد برؤية بعيدة المدى للديمقراطية.

إن الأمر الذي يعد من المواطنة الصالحة بالنسبة لمن يدعمون الرؤية الليبرالية للمجتمع المدني؛ كما وردت في الفصل الأول؛ هو الاستعداد لتدعيم الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل حال تتبع الأفراد لأهدافهم الخاصة في الحياة. هذه الفضائل التي من شأنها تأمين الحقوق الفردية. ومن الواضح أن لوك: هذا المدافع العظيم عن التسامح؛ كان من شأنه أن يعتقد، على الأقل ولو بشكل جزئي، هذه الرؤية الليبرالية للمجتمع المدني. هذا في حين أن من يساندون موقف روسو إنما يفسرون الاعتماد على الحقوق الفردية على أنها، في بعض الأحيان تعلى من شأن المصلحة الذاتية الفردية، هذا المذهب الذي ينكر احتمال وقوع شكل من المواطنة يكون الأفراد فيه قادرين على التضحية بمصالحهم الخاصة من أجل بلوغ الصالح العام.

هذا الصالح العام الذي من شأن هويز أن يزعم؛ في السعى إليه؛ بأن لا لوك ولا روسو أحدهما يمكنه تأمين سعادة المواطنين. والسبب بسيط، فحكومة لوك التي تتطلب الفصل بين السلطات تعد غاية في الضعف، ومقسمة من أجل حماية حقوق أساسية للناس. وحكومة روسو التي تقوم على تشاور المواطنين إما أن تكون ضعيفة جداً في حماية حقوق الناس أو قوية جداً، وملزمة بأداب الصالح العام بصورة مهددة لحقوق أولئك غير المنخرطين أو المنصاعين ممن لا يعتقدون المعايير المقبولة للحياة السائدة.

وهنا من شأن روسو أن يرفض، وبضراوة شديدة وجهة نظر هويز؛ مشيراً إلى أن الطريق الأفضل للمواطنة، واحترام الفضيلة المدنية لا يكمن في "اللويثان" الهويزي، بل يكمن في الشعور بالمسؤولية المكتسب عن المشاركة في وضع القوانين التي يعيش المرء بمقتضاها. ومن ثم كان لروسو أن يدفع بأن كلاً من هويز، ولوك قد دفعا بالمجتمع؛ من خلال هذه النزعة الفردية؛ إلى التجزئ، وذلك بحثهما الناس على ربط الحرية بحقوقهم في إنكار أهمية تلك القيم التي من شأنها إرساء دعائم الحس بالانتماء إلى مجتمع يعلى

من الصالح العام. فمأساة الحياة الحديثة بالنسبة لروسو ، والتي زينها كل من لوك  
وهوبز، في أن مشاعرنا الطبيعية الأخلاقية يتم إخمادها تحبيذاً لقيم الحياة  
الحديثة التي تحثنا على إنكار كل أهمية للجماعة والفضيلة المدنية في لهائنا وراء  
الثروة، والمصلحة الذاتية.

## هوامش الفصل الثامن

On this point, see Sabine, A History of Political Theory, p. 580. (١)

Roger D. Masters, "Introduction" to Jean-Jacques Rousseau, Discourse On the Question (٢)  
Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended  
to Purify Morals? in The First and Second Discourses, edited by Roger D. Masters ( New  
York: St. Martin's Press, 1964), pp. 5-4,9

Jean-Jacque Rousseau, Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon : (٢)  
Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals?p. 51

(٤) المرجع السابق، ص ٥٤ .

(٥) المرجع السابق، ص ٥٦ .

Jean-Jacque Rousseau, Emile, trans. By Barbara Foxly, ( New York, 1969), p . 174 . (٦)

Jean-Jacque Rousseau, Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among (٧)  
Men in On the Social Contract, translated by Donald A. Cress, (Indianapolis: Hackett Pub-  
lishing Company, , 1983) p. 147 .All references to On the Social Contract and Discourse  
on Political Economy will be in this book, too.

Rousseau, Emile, p. 174 .Elsewhere Rousseau says, there is no original sin in the (٨)  
human hear... the only natural passion is self-love or selfishness taken in the wider sense," p. 56

(٩) المرجع السابق، ص ١٧٤ ، - ١٧٥ .

(١٠) المرجع السابق، ص ١٨١ - ١٨٢ .

Rousseau, Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among M (١١)

(١٢) المرجع السابق، ص ١١٨ .

(١٣) المرجع السابق، ص ١١٥ .

(١٤) المرجع السابق، ص ١٢٥ . *Italics in the text.*

(١٥) المرجع السابق، ص ١٣٧ .

(١٦) المرجع السابق، ص ١٣٦ .



- (١٧) المرجع السابق، ص ١٢٦ .
- (١٨) المرجع السابق، p ص ص ١٢٨ - ١٢٩ .
- (١٩) المرجع السابق، p ص ١٤١ .
- (٢٠) المرجع السابق، ص ١٤٢ .
- (٢١) المرجع السابق، ص ١٢٤ .
- (٢٢) المرجع السابق، p ص ص ١٤٢ - ١٤٣ .
- (٢٣) المرجع السابق، ص ١٤٣ .
- (٢٤) المرجع السابق، ص ١٤٣ .
- (٢٥) المرجع السابق، ص ص ١٤٣ - ١١٤ .
- (٢٦) المرجع السابق، ص ص ١٤٤ - ١٤٥ .
- (٢٧) المرجع السابق، ص ١٤٥ .
- (٢٨) المرجع السابق، ص ١٤٥ .
- (٢٩) المرجع السابق، ص ١٤٦ .
- (٣٠) المرجع السابق، ص ص ١٤٦ - ١٤٧ .
- (٣١) المرجع السابق، ص ١٤٧ .
- (٣٢) المرجع السابق، ص ١٤٧ .
- (٣٣) المرجع السابق، ص ١٤٧ .
- (٣٤) المرجع السابق، ص ص ١٤٨ - ١٤٩ .
- (٣٥) المرجع السابق، ص ص ١٤٩ - ١٥٠ .
- (٣٦) المرجع السابق، ص ١٥٠ .
- (٣٧) J.-J. Rousseau, *The Government of Poland*, tran. William Moore Kendall, (New York: Bobbs-Merrill, 1972), p. 69 .
- (٣٨) المرجع السابق، ص ٦٧ .
- (٣٩) Rousseau, *Discourse on Political Economy*, p. 172 .
- (٤٠) المرجع السابق، ص ١٧٣ .
- (٤١) المرجع السابق، ص ١٧١ .
- (٤٢) Rousseau, *On the Social Contract*, p 24 .l:6.
- (٤٣) المرجع السابق، ص ٢٤ ، l:6.
- (٤٤) المرجع السابق، ص ٢٤ ، l:6. *Italics are in text.*
- (٤٥) Charles Taylor, *Sources of the self*, ( Cambridge: Harvard University Press, 1989 ) p. 360 .

- (٤٦) المرجع السابق، ص ٤٩ ، III:1.
- (٤٧) المرجع السابق، ص ص. ٤٩ - ٥٠ ، III:1.
- (٤٨) المرجع السابق، ص ٢٨ ، II:6.
- (٤٩) المرجع السابق، ص ٢٦ ، I:8.
- (٥٠) المرجع السابق، ص ٢٧ ، I:8.
- (٥١) المرجع السابق، ص ١٥ ، III:15.
- (٥٢) المرجع السابق، ص ٧٩ ، IV:1.
- (٥٣) المرجع السابق، ص ٧٩ ، IV:1.
- (٥٤) Charles Taylor, Sources of the Self, ( Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 360 .
- (٥٥) المرجع السابق، ص ٣٦ .
- (٥٦) Rousseau, On the Social Contract, pp 45 - 46 , ، II:10.
- (٥٧) المرجع السابق، ص ٢٩ ، I:9.
- (٥٨) المرجع السابق، ص ٢٠ ، II:1.
- (٥٩) المرجع السابق، ص ٤٦ ، II:11.
- (٦٠) المرجع السابق، ص ٢١ ، II:3.
- (٦١) المرجع السابق، ص ٢٩ ، II:7; also ص ٤٠ ، II:7.
- (٦٢) المرجع السابق، ص ٨٢ ، IV:2.
- (٦٣) المرجع السابق، ص ٩٥ ، IV:7.
- (٦٤) المرجع السابق، ص ٩٥ ، IV:7.
- (٦٥) المرجع السابق، ص ١٠٢ ، IV:8.
- (٦٦) المرجع السابق، ص ١٠٢ ، IV:8.
- (٦٧) المرجع السابق، ص ١٠٢ ، IV:8.



الفصل التاسع

كانط

المجتمع المدني والنظام الدولي





## ١- العقل العام(\*)

على خلاف روسو؛ غمر عمانوئيل كانط (\*\*Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) إعجاباً عظيماً بحركة التنوير. فصار السؤال هذه المرة: لماذا كانت تجربة التنوير على درجة كبيرة من الأهمية؟ وهو السؤال الذى يمكننا استجلاء الإجابة عليه من خلال ما طالب به كانط من حماية الحرية الفكرية ضد القيم المهددة لهذه الحرية. على سبيل المثال انتقد كانط أعضاء الإكليروس الذين شرعوا فى إقرار قواعد دينية بغرض ممارسة "الوصاية"، ومن ثم تقييد أو نفي الاستخدام العام للعقل، أو ما يقصد به ذلك التفكير العام المستخدم فى مناقشة مفتوحة ونقدية للسياسات، والقوانين؛ التى تؤثر فى كثير من المجالات على الصعيد الاجتماعى والسياسى. فالاستخدام العام للعقل، أو ما سنصطلح عليه باسم "العقل العام" *public reason*، هو النشاط الذى يتيح للناس مناقشة مسائل مهمة، ومن خلاله يصبحون قادرين على توسيع معارفهم وإحراز "التقدم فى التنوير العام".<sup>(١)</sup> لقد كانت دعوة كانط إنن إلى ما نسميه اليوم بالتفكير النقدي أو الدعوة إلى تعلم كيفية استخدام مهارات التفكير لاختبار افتراضات، وبراكين بنية توسيع القاعدة المعرفية للمجتمع.

(\*) فى كتابه "نقد العقل المحض"؛ أراد كانط أن يتبين إلى أى حسد يستطيع العقل المحض *Pure Reason* أن يحصل على المعرفة، وهو يقصد العقل المحض ذلك العقل الذى لا يعتمد فى تحصيل المعرفة على التجربة أو الحواس؛ إنما أنشأها من تلقاء نفسه إنشاءً بحكم طبيعته وتركيبه. أما العقل العام؛ فيقصد به هنا جملة العمليات التى يقوم بها الفرد فى سياق إجتماعى من مشاور ومناقشات للتوصل إلى قرارات بخصوص قضايا عامة. (المترجم).

(\*\*) ولد بكونجسبرج، وكان أبوه سروجياً تلقى تعليمه بإحدى مدارس الثانوية بالمدينة ثم بجامعة هاله التى قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضراً أولاً ثم أستاذاً بعد ذلك لعدة أعوام. أثر فى تفكيره تياران رئيسيان من تيارات الفلسفة الأوروبية: أحدهما التركة العقلية التى وصلت إليه عن طريق أساتذته بالصورة التى صاغها بها "ليبنتز" وفولف؛ والآخر هو النزعة التجريبية التى شعر بتأثيرها بقوة حين وقع على بعض كتابات "هيوم" فى ترجمتها الألمانية، وكانط هو أول فيلسوف كبير لا تكتفى فلسفته السياسية؛ كما عند الكثيرين من أولئك الذين سبقوه؛ بأن تتضح وتتجلى "باعتبارات تاريخية" بل أنه أراد لها أن تنمى بفلسفة للتاريخ. انظر: الموسوعة الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٩، وأيضاً جان توشار، ص ٢٨٢. (المترجم).

ولكن ما الذى ينطوى عليه انخراط الناس فى الأنشطة المرتبطة بالاستخدام العام للعقل؟ أو بمعنى آخر ما القواعد أو المعايير الحاكمة التى يجب أن نتبعها فى انشغالنا بالتفكير العام، والتواصل مع بعضنا البعض، والتفكير بصورة نقدية فى أمور عامة؟ هنا من الضرورى لنا أن نوضح هذه القواعد الخاصة بالتواصل؛ بحيث يمكن استجلاء أمر ذلك التتوير الذى أثنى عليه كانط.

بادئ ذى بدء يجب على المرء فى سبيل الانخراط فى التفكير العام أن يحرر نفسه من "الوصاية التى يجلبها المرء على نفسه" *self-incurred tutelage* والتى يقع فى ربقتها من جراء اعتماده على الآخرين ممن يتاح لهم صياغة رؤاهم الخاصة.<sup>(٢)</sup> ومن ثم تصبح القاعدة الأولى أنه على كل شخص أن "يفكر لنفسه". وهذه القاعدة أو ما أسماه كانط "بالاستنارة" توحى بضرورة "نجاة الفرد من الخرافة". الخرافة التى تضعنا تحت سيطرة الآخرين الذين يفرضون علينا أفكارهم، ويجبروننا على تقبل معتقداتهم بدون مساءلة. أهمية هذه القاعدة أنها ترسى دعائم الشرعية لواحدة من أهم العناصر الخاصة بالاستخدام العام للعقل فى المجتمع المدنى، خاصة بغرض صياغة الأفراد لرؤيتهم التى سيعيشون عليها، ويقارنون بها تلك الرؤى أو المواقف التى يتبناها الآخرون. وهو الهدف الذى لا يمكن تحقيقه إذا ما تماثلت جميع الرؤى، مثلاً يحدث عند تقاعس الناس عن التفكير لأنفسهم، وتسليمهم بأية طريقة فى التفكير تُفرض عليهم<sup>(٣)</sup>.

**القاعدة الثانية** والتى تشكل أهمية للعقل العام تتمثل فيما أشار إليه كانط بوصفه قاعدة "الفكر المتسع". هذه القاعدة تعد الأساس لإرسائنا؛ نحن والآخرون؛ وجهة نظر عامة وكلية يمكن للمرء أن يستخدمها فى تقييم أرائه وأحكامه الخاصة، وأيضاً فى البحث مع الآخرين عن مقاربات عامة للهموم المشتركة. فما تلك النظرة الشاملة وكيف يمكن تحقيقها؟ إذا كان لنا أن نبدأ بهذا السؤال فسوف نقول إن وجهة نظر مثل هذه لا يمكن لها أن تنطلق من موقف متجاوز للمبحث الإنسانى، ولتقل مثلاً من منظور متخيل غير واقعى يقع بمنأى عن تجربة المجتمع، بل على العكس إنها وجهة نظر

مشتركة تنشأ عند محاولة الناس فهم وجهات نظر بعضهم البعض بأكمل شكل ممكن. وفي تواصلنا مع الآخرين بهذه النية فتحن نوسع من مدى فهمنا بحيث نغلو قادرين على إحراز منظور شامل عن القضية موضع المناقشة<sup>(٤)</sup> فوجهة النظر المشتركة إنما تكون بالاكتمال، وإرساء الفهم بقدر ما تتيحه القضية أو المسألة قيد التناول، فهي كما يتضح وجهة نظر تتجاوز ما هو مألوف من أحكام اعتبارية، وعلى الجميع من أجل تحقيق هذا الفهم الممتد، أو كما أسماه كانط "المتسع" أن يفتحوا عقولهم لوجهات النظر الأخرى، وذلك بالألا يسمحوا "لظروفهم الشخصية الخاصة أن تملأ عليهم أفكارهم، وبحيث يكون كل شخص قادراً على وضع نفسه في موقف الآخر"<sup>(٥)</sup>.

**القاعدة الثالثة** والتي يجب اتباعها في تحقيق الاستخدام العام للعقل تتمثل في "التفكير المتسق".<sup>(٦)</sup> حيث يجب على الأفراد أن يكونوا دائماً تحت حكم القاعدتين الأوليين، كمسألة اعتياد، خاصة أنهم يجب ألا يتيحوا للحكم الاعتباري أن يحدد تفكيرهم، وعليهم دائماً أن يسعوا لفهم وجهات نظر الآخرين في مجرى تحقيق الموقف العام المشترك منها بغرض إصدار الأحكام حول القضايا. وإذا افترضنا أنه عندما يتبع الناس هذه القواعد ويتشاوروا فيما بينهم بطريقة تكرر تلك القواعد سيكون ممكناً تدعيم فضيلة الاحترام المتبادل كما وردت في الفصل الأول.

ولكن ، لماذا يتحتم على الناس تبني هذه القواعد، واتخاذها أساساً للتواصل والاتصال فيما بينهم؛ ومن ثم لتأمين الاستخدام العام للعقل؟ هنا نقول أن الفلسفة الأخلاقية لـ "كانط" قد قامت على تناول هذا السؤال، خاصة وأن هناك قانوناً أخلاقياً أساسياً يطلق عليه الأمر المطلق<sup>(\*)</sup> categorical imperative يقضى بأن يُعامل كل شخص في المجتمع كغاية وليس كوسيلة. ففي معاملة الناس كغايات علينا أن نحترم حريتهم، ولا نجعلهم مجرد وسائل في منظومة تخدم مشاريع الآخرين أو مشاريعنا.

(\*) الأمر المطلق : تعبير صوري بحث لا يحسب حساباً للبواعث والأهداف المستمدة من التجربة ، ولكن شكله الصوري لا يعنى أنه فارغ أو خال من المضمون ؛ فهو لا يأمر بإتيان فعل إلا بما يتفق مع مسلمة هذا الفعل . راجع : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " ؛ كانط ، ترجمة د . عبد الغفار مكاوي ١٩٦٥ . (الترجم).



ولا شك أن الأمر المطلق في إلزامنا بمعاملة الآخرين كغايات، لا كوسائل سيقترض منا - فيما يبدو أيضاً - أن نسلك في تفاعلاتنا مع الآخرين بطريقة من شأنها أن تدعم تلك المعايير الخاصة بالاتصال، والتواصل التي حددها كانط من أجل تأمين الاستخدام العام للعقل.<sup>(٧)</sup>

هنا، وبغرض تحقيق هذا النوع من الاتصال - الذي يتيح للناس أن يعاملوا بعضهم البعض كغايات، ويضعوا في اعتبارهم وجهات نظر الآخرين ، يجب إرساء عدة سنن، وشرائع للحياة. الشريعة العامة الأكثر وضوحاً في هذا الصدد هي الالتزام بالسماح للناس بحرية غير محدودة لاستخدام عقولهم الخاص للتحدث عن شخصهم<sup>(٨)</sup> ، فالشخص الحر فعلياً يسعى للتحرر الكامل من جميع العناصر التي تُنم أو تدمر قدرته على تجاوز العوائق التي تعترض تفكيره، وذلك من أجل أن يحدد، هو والآخر، تلك المعايير المشتركة المعقولة التي يمكن للجميع احترامها. والواضح أنه بناءً على هذه الحاجة إلى الحرية، سيستتبع ذلك أنه لا يمكن للاستخدام العام للعقل أن يوجد إلا في مجتمع يضمن هذه الحرية. والنوع الوحيد لمجتمع يحقق هذا هو المجتمع المدني، لأن المجتمع المدني هو فقط الذي يؤمن لكل فرد الحقوق الأساسية المطلوبة للانضمام إلى عالم مستتير.

وفيما يلي من الجزئيات العديدة في هذا الفصل سنرى أن مناقشتنا للنظرية السياسية لكانط إنما جاءت لتبين كيف أن مبدأ الدعوة إلى معاملة الآخرين كغايات يمكن أن يجد التعبير الواقعي، واللموس عنه في كل من المؤسسات الداخلية في المجتمع المدني، والعلاقات الدولية بين الدول التي تحافظ على مناخ من السلام الضروري لتأمين المجتمع المدني. في سبيل هذا نقوم هنا باستعراض الشرائع المدعومة لمجتمع ملتزم بالمحافظة على الاستخدام العام للعقل. والخطوة الأولى نحو هذا الهدف تتمثل في إجراء مناقشة أعمق لمفهوم الأمر المطلق؛ بأن نبين كيف يسوق كانط هذا الواجب الأخلاقي الأساسي ويجعل منه أمراً أساسياً لنظامه السياسي. وللوصول إلى هذا الهدف من الضروري أن نورد فهم كانط للعقل العملي *practical reason*.

## ٢ - عملية العقل العملى

فى مناقشته للعقل العملى أفاننا كانط بوجود "قاعدة لإصدار الأحكام" ينبغى على الأفراد أن يتبعوها. فما تلك القاعدة؟ يقول كانط:

" لتسأل نفسك؛ إذا ما كان الفعل الذى تبغى القيام به يفترض أن يتم بواسطة قانون الطبيعة الذى أنت نفسك جزء منه؛ هل كنت ستعتبر الأمر ممكناً من خلال إرادتك؟ الحقيقة أنه قياساً على هذه القاعدة؛ يقرر كل فرد ما إذا كانت تصرفاته سليمة أم خاطئة من الناحية الأخلاقية. فالناس دائماً ما تسأل: إذا كان المرء منتصباً لذلك النظام الذى يسمح أى فرد لنفسه التحايل عليه عندما يكون ذلك فى صالحه، أو أن يشعر آخر بالرضا فى إنهاء حياته بمجرد دخوله فى سقم كامل منها، أو أن يبدو ثالث على خلاف كامل فيما يخص حاجات الآخرين، فهل من شأننا أن نتقبل بكامل إرادتنا أن نصير أعضاء فى مثل هذا النظام؟<sup>(٩)(\*)</sup> .

" ask yourself whether, if the action which you propose should take place by a law of nature of which you yourself were a part, you could regard it as possible through your will. Everyone does, in fact, decides by this rule whether actions are morally good or bad. Thus people ask: if one belonged to such an order of things that anyone would allow himself to deceive when he thought it to his advantage,

(\*) لا يشكل "العقل العملى" فى نظر كانط عقلاً انتهازياً ، وأوامر العقل العملى تفرض نفسها كمطلقات لا يجوز تجاهها القبول بأى خروج أو تجاوز . والتعليم والأمر الأخلاقى الموجود فى الغايات لا يمكن فى أى حال من الأحوال أن يرتبط ويرهن بالوسائل ، حتى ولو كانت هذه الوسائل تسمح باختصار الطريق المؤدى إلى الغايات ، والمثال الأسمى عند كانط هو "السياسى الأخلاقى" وليس المكيافلى . والأخلاق دائماً هى الحكم الذى لا حكم بعده فى السياسة ، وشعار السياسى الأخلاقى لا بد أن يكون حسب كانط : "لنكن العدالة هى السيدة الأمرة " *Ireant Mundus* . ويقيم كانط من بعض النواحي جسراً بين روسو فى رسالة حول أصل انعدام المساواة " وبين هيجل ، فهو يكمل ويمهّج ، ضمن فلسفة عامة ، "الفكرة الكامنة" عند الفلاسفة ، والتي أعلنتها الثورة ، وهى تعلق السياسة بالحق والأخلاق وتبعيتها لهما . أنظر : جان توشار ، ص ٢٨٢ . (المترجم) .

or felt justified in shortening his life as soon as he were thoroughly weary of it, or looked with complete indifference on the needs of others, would he assent of his own will to be a member of such an order of things? "

لقد اعتقد كانط أن طريقة إقرار مفاهيم أخلاقية صالحة على المستوى العام هو أن نسأل : أى المعايير التى من شأن جميع الأفراد العقلاء أن يضعوها فى اعتبارهم حتى تكون ملزمة بصورة عمومية. هنا، وفى إقرار الأسس الأخلاقية للسلوك يكون المرء بصدد أن يسأل نفسه عن النظام الأخلاقى ليس فقط للمرء نفسه ، بل لجميع الأفراد العاقلين. عندما يتخذ المرء هذا المنهج لتحديد أساس التصرف يمكنه أنئذ أن يقر المعايير الأخلاقية التى من شأن جميع العقلاء أن يصدقوا عليها بصفتها أسساً للتصرف. فليس لعاقل، حسب كانط، أن يقبل الخداع كمنهج سليم فى حياته، ولا من شأنه أن يرتضى الانتحار خياراً عندما يشهد به الأمر. علاوة على أنه؛ أى العاقل؛ لن يتقبل أن تذهب مواهبه، وقدراته هباءً لئلا يكون تطويرها، ومن ثم فهو لن يرتضى لنفسه أيضاً أن يبدى عدم اكتراث بحاجات الآخرين<sup>(١٠)</sup> .

تشير هذه الأمثلة إلى الواجبات الأخلاقية، التى تنبعث عن العقل العملى إلى حقيقة أوسع، وأكثر احتواءً؛ بالنسبة لـ "كانط"؛ وهى أن هناك واجباً عومياً *universal* duty نحو تدعيم مبدأ أخلاقى أساسى دعاه باسم الأمر المطلق. هذا الأمر المطلق يقتضى علينا بموجبه ألا نتصرف إلا وفق تلك القاعدة التى يمكن أن نبغى لها أن تكون بمثابة قانون كلى<sup>(\*)</sup> (١١).

اعتقد كانط أن مفهومه عن الأمر المطلق قد قدم بياناً دقيقاً يتعلق بالطريقة التى يجب على الأفراد أن يسلوكوا بها فى تفاعلهم بين بعضهم البعض. كيف يمكن هذا؟

(\*) وردت فى النص الأسمى "تأسيس ميثاقيزيقا الأخلاق" : "ومكذا : Act only on that maxim which you can at the same time will that it should become a universal law. أى : اعمل دائماً بحيث يكون فى استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً للطبيعة" توشار ، مرجع سابق (المترجم).

مبدئياً يقوم الأمر المطلق على مبدأ عدم التناقض noncontradiction وهو ما يعنى أن المعيار الأخلاقى الذى يحدد طريقة الحياة لا يمكن مطلقاً أن يتناقض مع نفسه. فى المقابل ستكون هناك بعض المعايير الأخلاقية تكون متعارضة عندما يتبعها الفرد، وبالتالي لا يجب اتباعها. على سبيل المثال إن المعيار الخاص بالتعهد برد الدين لا يشير إلى طريقة للحياة تتطوى على تناقضات صارخة، ولكن مفهوم رفض رد الدين المتعهد به تعنى ذلك. هذا التمييز بالنسبة لكانط جلى وواضح فى حد ذاته، فإذا كان مفهوم التعهد قد سمح لى بعدم رد الدين لصاحبه كما وعدته إذن "لن يكون من شأن أحد أن يصدق أى شيء وعده به أحد، بل سيسخر من كل العبارات من هذه الشاكلة؛ التى لن تمثل آنذاك سوى ادعاءات فارغة" (١٢) .

كما أن الأمر المطلق فى اقتضائه بأن نعيش وفقاً لمعايير غير متناقضة إنما يضع أساساً لتحديد الواجبات الخاصة، والفعلية التى يجب أن نلتزم بها جميعاً. هذه الواجبات تشير إلى خط واضح لأنواع السلوك التى يجب أن نتعامل بها مع الآخرين. فقد ذكر كانط أن القانون الأخلاقى العام يتطلب أن يكون أى معيار أخلاقى نتبناه كأساس لتصرفاتنا قائماً، ومصمماً بحيث يقتضى أن نعامل الآخرين كغايات فى حد ذاتهم وليسوا كوسائل لغايات الآخرين. (\*) (١٣) .

وتحديد الحاجة إلى معاملة الآخرين كغايات يمثل واجباً عاماً كان فى نية كانط إرساؤه كمبدأ ينبغى على الجميع اتباعه على مدار حياتهم. وفى هذا علينا أن نحدد، وبوضوح جميع الطرق المختلفة التى سيتم بها الإفصاح عن هذا المبدأ. وقد راود كانط

( \* ) من الصعب هنا تصور كيفية تطبيق القانون الأخلاقى على الفكر والعمل ، ومن البراهين التى أوردها كانط فى نقده للعقل العملى لا يمكننا أن نعبر عن القانون الأخلاقى بطرق متعددة ومتعادلة ؛ وأبرز صياغة من بين الصياغات التى يراها متعادلة فى تعبيره عن الأمر المطلق هى هذه : "أعمل بحيث تعامل الإنسانية ممثلة فى شخصك وفى الآخرين لا باعتبارها وسيلة فقط بل باعتبارها دائماً غاية أيضاً " . وقد وردت فى النص الأسمى هكذا : Act so as to treat man, in your own person as well as in that of anyone else, always as an end never merely as a means" .



أمل في إعطاء هذا المبدأ واجهة تطبيقية، ليس في تحديد واجباتنا فحسب، بل أيضاً في تحديد تلك السنن التي تمكن الفرد، والمجتمع أيضاً من معاملة الناس كغايات لا كوسائل.

إنّ فقد بحث كانط في المقام الأول عن إظهار الواجبات الفعلية التي يجب على الأفراد اعتمادها بغرض منح الآخرين الكرامة التي يستحقونها. وفي سبيل هذا ميز كانط الواجبات الأخلاقية عن الواجبات الشرعية. فالواجبات الأخلاقية التي تجسد مطلب معاملة الآخرين كغايات تشتمل على واجبات من قبيل عدم الكذب، وتطوير إمكاناتنا إلى أقصى حد، والإحسان إلى الآخرين في معاملتنا إياهم. وفي سلوكيات حياتنا اليومية علينا أن نفصح عن "أخلاق" تتضمن "كبح الذات" "self-constraint"، أو "الفضيلة" "virtue" بأن نجعل هذه الواجبات بمثابة القاعدة التي ننطلق منها في تصرفاتنا. وهنا فإن قواعد الاتصال أو التواصل مع الآخرين، تلك التي أسهبنا في شرحها آنفاً ستبدو واقعة تحت فئة الواجبات الأخلاقية، حيث إنها تصف لنا الكيفية التي يجب أن نتواصل بها مع الآخرين في مجرى محاولتنا تحقيق الاستخدام العام للعقل. ومن ناحية أخرى فإن الواجبات الشرعية هي قواعد ملزمة قانوناً، ومفروضة من الخارج من قبل سلطة سياسية شرعية.<sup>(١٤)</sup> هذه الواجبات تجسد أيضاً الالتزام بمعاملة الآخرين كغايات، وهي ملتصقة، كما سنرى في مناقشة المجتمع المدني عند كانط، بقيود شاملة مفروضة من الخارج، كوجه مقابل للوازع الأخلاقي الذي يفصح عن أشكال ضرورية من كبح الذات، في حالة الواجبات الأخلاقية. خاصة أن الواجبات الشرعية تشير إلى تلك القواعد التي يجب اتباعها بغرض حماية نفس الحقوق، والحريات لكل فرد في المجتمع.

في الجزئية التالية نقوم باستعراض هذا البذل الذي قام به كانط لتجسيد مبداه الأخلاقي الرئيس لمعاملة الناس كغايات، وذلك من خلال مؤسسات المجتمع المدني. وقبل أن نمضي في ذلك من المستحسن كطريقة لتقريب ما سيدلى به هيجل؛ مثلاً سنرى في الفصل التالي؛ أن نشير إلى أن هيجل لم يعتقد أن كانط قد أتم ما ينبغي

من عمل مناسب يُظهر طبيعة المؤسسات، والممارسات الفعلية التي تجسد مبدأه الأخلاقي الرئيس. والحقيقة أن أمل هيجل كان إنجاز ما أخفق فيه كانط؛ وهو على حد ما رأى وصف المؤسسات والممارسات التي لها أن تضع أمل كانط في تحقيق حرية حقيقية على أرض الواقع.

### ٣- المجتمع المدني عند كانط

يقوم المجتمع المدني على وجود القوانين التي وضعت، وكُرست بحكم الدستور من أجل تأمين الحقوق لجميع المواطنين. وعلى الدولة في المجتمع المدني أن تعتمد القوانين التي تحمي حقوق الناس.<sup>(١٥)</sup> وبقبول الأفراد سلطة الدولة عليهم إذن أن يحافظوا على أساس لتأمين حقوقهم، ولهذا السبب من المبدئي أن يدخلوا في المجتمع المدني. فمنح الحقوق الأساسية للناس يتفق، والمبدأ الكانطي الرئيسى القائل بأنه على الأفراد أن يعاملوا بعضهم البعض كغايات. هذه هي الحالة التي بسببها اعتقد كانط أن الأفراد في المجتمع المدني لا يعاملون كغايات إلا عندما يتمتعون بحرية متساوية، ولكن من الواضح أن هذه الحرية ليست ممكنة ما دام الأفراد لا يملكون حقوقاً أساسية متساوية. وبالنسبة لكانط يتمثل المبدأ الكلي للحق في: "كل فعل يمكن بنفسه؛ أو بالحكمة التي يمثلها؛ أن يجعل من حرية كل فرد ملازمة لحرية كل شخص آخر بما يتفق مع قانون عام صحيح."<sup>(١٦)</sup>

وفي المجتمع المدني أيضاً؛ يتحقق مبدأ الحرية المتساوية بالاستخدام السليم للإجبار *coercion*، وهذا يعنى أن الأفراد لا يمتلكون حرية متساوية مع الآخرين إلا عندما تكون هناك قيود شرعية؛ أى قوانين ملزمة شرعاً تستخدم الإرغام لكي تضمن كفاً الناس عن إثبات أية أفعال "تعوق الحرية" أو تعترض سبيل الآخرين في حصولهم على ما يستحقونه من حقوق.<sup>(١٧)</sup> ويجب أن تُسن القوانين؛ بحيث تحافظ على شكل من "الإجبار المتبادل" *reciprocal coercion* وهو ما عني به كانط وجوب انصياع الجميع وخضوعهم، بصورة متساوية، لقواعد وقيود غرضها الوحيد حماية حرية الجميع،

وبصورة متساوية. وبالطبع قد يتصرف البعض كما يتطلب القانون لوعيهم بالالتزامات التي يفترض عليهم الوفاء بها نحو الآخرين في ظل القانون أو ما يمكن الإشارة إليه كإحساس بالواجب. بيد أن كانط لم يشأ لحماية الحرية المتساوية أن تقوم على مجرد إحساس بالواجب، بل أراد لها أن تقوم فقط على إمكانية الإيجار أو القسر الخارجى الذى يضمن تدعيم الجميع للقوانين التي تمنح الحقوق لكل فرد.<sup>(١٨)</sup>

ولكن لماذا الإيجار على أية حال؟ لماذا لا يتقبل العقلاء الالتزام بواجبات أخلاقية، ويكيفون أنفسهم إرادياً وفق معايير من شأنها تدعيم حقوق الآخرين؟ هنا رأى كانط أنه برغم من قيام المجتمع المدنى على فكرة رئيسية لحماية حرية كل شخص بصورة متساوية يبقى من الوارد أن يكون الأفراد مدفوعين فى أنشطتهم اليومية بعوامل غير أخلاقية مثل نوافع، ومشارب المصلحة، والرغبة. فى هذه النقطة يُعد كانط مشابهاً لـ "هوبز" أكثر من لوك. فحالة الطبيعة عند لوك تتجلى عن أفراد عقلاء يقبلون القيود المطلوبة لتأمين الحقوق. فى حين أن هوبز لم يتصف بهذا التفاؤل، وكانت حالة الطبيعة لديه حالة حرب. ومن ثم يرى كانط؛ شأنه فى ذلك شأن هوبز؛ أن الدافع وراء تصرف المرء كما ينبغي يتمثل فى خوفه من العقاب. ومن ثم فالناس تتصرف وفق ما تتطلبه الأخلاق، ولكن ليس دائماً من منطلق نوافع أخلاقية. فالمجتمع المدنى وسيلة مهمة لتعزيز أغراض العقل العملى أو الأخلاقيات العملية حتى وسط الأشخاص الذين قد لا يكونون مدفوعين فى أغلب الأحيان للتصرف وفق احكام العقل. فى هذا السياق ذكر كانط أنه يمكن لكل فرد أن يكون حراً مادامنا لا نتدخل فى حريته من خلال "أعمالنا الخارجية" *external actions* حتى لو كانت حريته محل اختلاف كامل معى أو رغم ما قد يعتمل فى نفسى من رغبة فى حرمانه إياها.<sup>(١٩)</sup>

كما أن الإيجار ليس الطريقة الوحيدة التى من خلالها نضمن الانصياع لمعايير القانون الأخلاقى، خاصة فيما يتعلق بحقوق الآخرين. فبالإضافة إلى ذلك أفاد كانط بأنه فى "المجتمع المدنى" يتم تنظيم المصالح المختلفة بحيث تكون مصلحة كل فرد قادرة على مراقبة نفوذ المصالح الأخرى، والحد منها، وبالتالي يمكن درء ذلك الوضع

الذى يمتلك فيه أحد الاشخاص أو إحدى الجماعات ما يكفي من قوة لتهديد حقوق الآخرين. وهو الوضع الذى "توجد فيه المعارضة المتبادلة بين أعضاء المجتمع جنباً إلى جنب مع ادق تعريف للحرية، ومع إرساء حدودها بما يتسق مع حرية الآخرين".<sup>(٢٠)</sup> بهذا الترتيب يصير الأفراد قادرين على المحافظة على "اتحاد مدني" يدرك فيه كل امرئ أهمية الآخرين فى تحقيق مجتمع ينتفع فيه الجميع<sup>(٢١)</sup> هنا ذكر كانط أنه حتى ولو جنس من "الشياطين الدواهي" intelligent devils لابد أن يكونوا قادرين على تحقيق هذا التنظيم الاجتماعى.

وجود تعددية من كيانات عاقلة يقتضى وجود قوانين كلية لاستمرارهم، ولكن إذا ما كان كل منهم يرنو خفية لأن يعفى نفسه من هذه القوانين؛ فإن الأمل يبقى فى إرساء دستور بطريقة تسمح؛ رغم تصارع نواياهم الخاصة؛ بمراقبة بعضهم البعض، والخروج بمحصلة مؤداها أن سلوكهم العام هو نفس السلوك الذى كانوا سيسلكونه فى غياب تلك النوايا<sup>(٢٢)</sup>.

" Giving a multitude of rational beings requiring universal laws for their preservation, but each of whom inclined to exempt himself from them, {the hope is} to establish a constitution in such a way that although their private intentions conflict, they check each other, with the result that their public conduct is the same as if they had no such intentions".

ورغم أن رؤية كانط تعد امتداداً لرؤية هوبز عن الطبيعة الإنسانية، فمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أنه؛ أى كانط؛ لم يقبل الشكل الوحوى للدولة كما ورد عند هوبز، ذلك الشكل الذى تكون فيه السلطات الرئيسة متمركزة فى يد جهة واحدة من الحكومة. بل نجده يقبل بوجود دولة تشتمل على وجهة نظر لوك القائلة بالفصل بين السلطات.<sup>(٢٣)</sup> فمن خلال تقسيم مهام السلطة فى المجتمع المدنى على أفرع أو جهات منفصلة؛ هى : التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، لا يمكن لسلطة من الثلاث أن تصبح من القوة بما يمكنها من تهديد حرية أى فرد من المواطنين. وكما جاء عند لوك،



يستكون السلطة التشريعية هي السلطة الأسمى أو الأرفع شأنًا، حيث يشار إليها بالسلطة الحاكمة، ومن ثم فالسلطة التنفيذية هي التي تحكم بما يتفق مع القانون. والسلطة التشريعية هي التي تسن القوانين العادلة للجميع، ومن ثم فهي بلا شك سيكون عليها مسئولية حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين.<sup>(٢٤)</sup> والحقيقة؛ كما يقول كانط؛ أنه في أية جمهورية حقيقية يكون "النظام النيابي representative system للشعب هو النظام الذي يتم بموجبه مراعاة حقوق الناس بواسطة من ينوب عنهم من ممثلين يمثلون الإرادة الموحدة للمواطنين."<sup>(٢٥)</sup> ويبدو هنا أن كانط، شأنه شأن لوك، لم يرغب في دولة تكون سلطاتها من القوة غير المراقبة كما كان الأمر عند هوبز في رؤيته للدولة في المجتمع المدني.

إن بالنسبة لـ "كانط" هناك ميكانيزمات أو آليات في المجتمع المدني تمكّن الأفراد من إخضاع مصالحهم للمطلب العام المتمثل في حماية حقوق متكافئة للجميع. والأفراد على استعداد لتأييد ممارسات ومؤسسات الدولة التي ترعى هذا الهدف حتى لو كانوا من الناحية الشخصية معنيين بصورة أكبر بضمان وضع مصالحهم الخاصة في المقام الأول. لماذا؟ وعلى أى أساس من شأن الأفراد الذين يحركهم، وبدرجة كبيرة، السعى لبلوغ المصالح المادية، أن يعتنقوا هذه الفكرة من المجتمع المدني؟

#### ٤ - الخطة السرية للطبيعة

تبرز إجابة كانط على هذا السؤال السابق في مقاربته لتفسير معنى التاريخ. فنحن عندما ننظر إلى التاريخ ، من وجهة نظر أفراد يعيش كل منهم وفق جوائحه الشخصية سنجدده موحياً بعالم غير قادر على إنجاز أو تحقيق مجتمع مدنى. فلن يقنع كل شخص إلا بسعيه وراء مصالحه الخاصة بون اكتراث بإرساء مجتمع ملتزم بتوفير الحرية المتساوية. بيد أن كانط قد رأى في التقدم الأخلاقى أمراً لا مناص منه، وبناءً على ذلك يمكن النظر إلى كل عنصر في الحياة البشرية كإسهام في تحقيق الغاية العقلانية المتمثلة في الحرية المتكافئة. ومن ثم فحتى المصلحة الذاتية، وبموجب هذا

المنظور حول المجتمع تصبح بشكل أو بآخر جانباً مساهماً في التقدم العام الذى يحقق ما يضمّنه المجتمع المدنى من حقوق وحرّيات. والمسار الطبيعى للتطور الإنسانى لا يتم مضاعفته بمحض الصدفة؛ حسب كانط؛ بل بواسطة "الخيطة الهادى" للعقل "guiding thread of reason". وبالتالى على الجميع أن يعملوا فى سبيل إدراك الأهداف الأعم للعقل؛ حتى ولو كانوا على غير وعى بعمل ذلك. فعندما ننظر للتاريخ من هذا المنظور التتبعى عند كانط؛ يصبح من الممكن أن نضع سيناريو يبين احتمالية تطور الجنس البشرى من البدايات المبكرة فى حالة الطبيعة؛ التى اعتمد فيها الجنس البشرى على غرائز، ورغبات خالصة؛ إلى ما تلى ذلك من تطور ثقافى حيث صار هناك إطار من القوانين العقلية، والمجتمع المدنى لما يأتى به الإنسان من أفعال<sup>(٢٦)</sup>.

يتشابه تفسير كانط لمجرى التاريخ مع رؤية هوبز لتطور المجتمع المدنى عن حالة الطبيعة. فقد افترض كانط أن البشر فى حالة الطبيعة يظهرون نوعاً من العدائية تجاه بعضهم البعض من شأنها؛ أى هذه العدائية؛ أن تهدد أو تودى بالمجتمع. وأطلق كانط على هذه التجربة حالة "المخالطة غير الاجتماعية" *unsocial sociability*. فالرغبة الطبيعية للجنس البشرى تتمثل عند كل شخص فى "أن يجعل كل شىء يمضى على هواه أو حسبما يتمنى".<sup>(٢٧)</sup> ومع ذلك فلهذا النهم الطبيعى أن يساعد، بدلاً من تهديد الحياة، فى جعل الناس أكثر مرونة وإبداعاً. أما أن تأتى الخبرة مع الآخرين حاملة خطورة على وجود المرء فإنها توقظ لدى الأشخاص جميع القوى الأساسية التى ظلت كامنة لولا هذا الظرف. هنا، وفى مواجهة كثير من الأخطار يتعلم الأفراد أن يسرجوا كل الطاقات المطلوبة لتأمين حياتهم<sup>(٢٨)</sup>.

ومع هذه اليقظة الوليدة يصير الأفراد شيئاً فشيئاً بما يكفى من الاستتارة لأن يبدعوا فى تقدير أهمية خلق مجتمع يتمثل فى "إطار أخلاقى عام" أو مجتمع لا يصبح فيه الفرد مهدداً من قبل الآخرين.<sup>(٢٩)</sup> ومن ثم ينتقل الناس من ظرف يعيشون فيه تحت رحمة الآخر إلى وضع يعيشون فيه فى ظل أطر اجتماعية تسهل تحقيق أغراض أسمى، أى فى هذه الحالة حياة تتوافق مع ما تملّيه الأخلاق، أو احترام القيود التى

تحمى حرية الآخرين. فى هذا الوضع الجديد، يكتشف الأفراد أنه لا يمكن خرق "الحرية المدنية" لأن تكون هناك نتائج وخيمة شعرت بها الإنسانية، وبلا شك على مر حياتها.<sup>(٢٠)</sup> ومن ثم فإن ظرف المخالطة غير الاجتماعية "هو فى الحقيقة هبة الطبيعة لأن الناس فى رد فعلهم تجاه هذه الملامح السلبية لهذا الظرف، وبغرض المحافظة على حياتهم إنما يخلقون أشكالاً من الحياة أعقد، وأسمى ليس من شأنها أن تمنح الأمان فحسب؛ بل والمدنية أيضاً. هنا أردف كانط قائلاً: "لنشكر الطبيعة إذن على هذا التناظر، وهذا التيه التنافسى منعدم الشفقة، وكذلك الرغبة التى لا تشبع للامتلاك والحكم! فبيونهم لم يكن لكل هذه القدرات الطبيعة الفائقة للإنسانية أن تتطور وكانت ستظل فى ثباتها إلى الأبد"<sup>(٢١)</sup>.

وفقاً لهذه القراءة للتاريخ لم يكن للناس، مع ذلك أن يتغلبوا مطلقاً على أنانيتهم. فالحال أنهم يكتشفوا الحاجة لأن يخضعوا "لسيد"، فرغم إدراكهم الحاجة إلى قوانين تحد من الحرية، حماية لها، فإن القضية أن الأنانية تغويهم لإيجاد طرق "لإعفاء" أنفسهم من تلك القوانين. ولجابهة هذا الميل يحتاج الناس لقوانين تجبرهم على تدعيم الالتزام بحماية حقوق الجميع. فكل شخص، حسب كانط دائماً ما "يسعى" استخدام حريته إذا لم يكن هناك من هو فوقه يمارس القوة فيما يتفق والقوانين"<sup>(٢٢)</sup> إذن فالمجتمع المدنى مطلوب لمنح القوانين التى تنظم حياة المرء بالحيثية التى لا تتداخل فيها الطبيعة الأنانية مع متطلبات المحافظة على النظام المدنى؛ طريقة للحياة قائمة على الحاجة لاحترام حرية الآخرين. فاحترام حرية الآخرين يمثل فضيلة مدنية عظيمة ورئيسية تصبح مجسدة فى المجتمع عندما يوجد "دستور صحيح"، يدعم المجتمع المدنى، وأيضاً إرادة خيرة على استعداد لتقبل هذا الدستور"<sup>(٢٣)</sup>.

من المرجح إذن أن التاريخ يكشف عن خطة تتيح للأفراد التعرف على الأهمية الأساسية للحاجة إلى العيش فى كنف الدستور الخاص بمجتمع مدنى. وبناءً على هذا التطور فى الثقافة، فإن البشر تلك الخامة العوجاء "crooked wood" التى لا يمكن بناء شئ مستقيم منها،<sup>(٢٤)</sup> يدركون يوماً أن الطبيعة كانت تسعى إلى بلوغ "خطتها

السرية" في جعلهم خاضعين لحقائق الأخلاق والعقل.<sup>(٣٥)</sup> هنا يصير الناس بما يكفي من الاستنارة بحيث يفهمون أهمية المجتمع المدني بالنسبة لحياتهم، وبالتالي يكونون على أتم الاستعداد لتقديم طاقتهم، وامتنالهم للسنن أو الشرائع التي تحمي حقوق الجميع بصورة متساوية. فالمجتمع المدني يعتبر بمثابة البيئة التي سنجد فيها الناس الذين يميلون في الأصل للعمل من وازع مصلحتهم الذاتية، ويتصرفون تجاه بعضهم البعض، وبسبب القوة القسرية للقوانين العامة التي تزود عن حقوق الجميع، كما لو كانوا ملتزمين بالمحافظة على القانون الأخلاقي في كل ما يتعلق بحياتهم.

هناك أيضاً محصلة أخرى مصاحبة لفكرة المجتمع المدني. وهي أن المجتمعات المدنية تمثل نظاماً أخلاقياً لا يمكن له البقاء طويلاً طالما ظلت الدول على التزام متواصل بإعداد البعثة للحرب. فالدول التي تسعى لتوسيع سلطتها من خلال الحرب إنما تنحرف بالموارد عن نوع التثقيف الذي يطور من عقول المواطنين، ويحقق احترام الأخلاق.<sup>(٣٦)</sup> وكنتيجة للتدمير الفعلي أو المؤكد للحرب يخلص الأفراد إذن إلى أن الأفضل لهم هو دخول "عصبة الأمم" *a league of nations* ملتزمة بالسلام، وتحقيق بيئة دولية تضع أوزار الحروب<sup>(٣٧)</sup>.

## ٥- النظام الدولي الجديد: فيدرالية المجتمعات المدنية

إذن كان في نية كانط أن يساعد على الارتقاء بقضية المجتمعات المدنية، وذلك بتوضيحه إحدى الطرائق لتحقيق علاقات سلمية بين الدول. هناك خطوتان في هذه العملية:

**الأولى** هي قبول البنود الأساسية أو ما أسماه "بالمواد الأولية المعنية بتحقيق سلام دائم بين الدول". تشمل ما يلي: ألا تسرى أية معاهدة للسلام تتضمن أي بند سرى يكرس احتمالية وقوع حرب مستقبلية، ... ألا تقع أية دولة كبيرة أو صغيرة تحت سيطرة دولة أخرى سواء بالوراثة، أو بالتبادل، أو الشراء أو الهبة الجيوش القائمة يجب أن تزول نهائياً بمرور الزمن... لا يجوز اقتراض ديون قومية نظير



مصالح خارجية للدولة ... لا يجوز لأية دولة أن تتدخل بالقوة في دستور أو حكم دولة أخرى، وأخيراً لا يجوز لدولة أثناء حربها أن ترتكب أعمالاً عنوانية من شأنها أن تجعل عودة الثقة المتبادلة حالة إحلال السلام أمراً مستحيلاً. (٢٨)

هذه المواد الأساسية ليست كافية في حد ذاتها لضمان سلام دائم ومستمر وسط الدول. فهناك مواد نهائية للسلام الدائم بين الدول والجمع بين هذه المواد التمهيدية والنهائية للسلام يوحى بأنه حتى إذا كانت الحرب هي الحالة الطبيعية بين الدول، فإنه ظرف يمكن إقصاءه إذا وجدت البيئة المشجعة على ازدهار مجتمعات مدنية على أساس عالمي. (٢٩) ولنتنقل إلى المواد النهائية :

أولى المواد النهائية تقول: إن "الدستور المدني لكل دولة يجب أن يكون جمهورياً. (٤٠) كما عرضنا فيما مضى؛ كانت السلطة التشريعية هي الجهة الأهم في الحكومة، واعتقد كانط أنه في النظام الجمهوري يقوم المواطنون بسن القوانين من خلال نوابهم، ونظراً لأنهم، أي المواطنون؛ راغبون في تأمين حقوقهم فهم يوصون نوابهم بسن القوانين التي من شأنها أن تحمي حقوقهم. علاوة على ذلك وبسبب امتلاك المواطنين لتلك المكانة المهمة في عملية سن القوانين فلا يمكن لأي نظام سياسي جمهوري الدخول في حرب بدون موافقة المواطنين. ونظراً أيضاً لأن المواطنين العاديين يتأثرون بالحرب، وهم المقدر لهم دفع ثمنها أو الخوض فيها فإن احتمال الميل إلى الحرب سينخفض في ظل النظام الجمهوري. يقول كانط هنا: "إذا كانت موافقة المواطنين شرطاً لإقرار إعلان الحرب ... فلن يكون هناك ما هو أكثر طبيعية من أنهم سيكونون غاية في الحذر من التورط في مثل هذه اللعبة البائسة، رابئين بأنفسهم من كل شرور وفجائع الحرب." (٤١) .

المادة النهائية الثانية للسلام الدائم وهي "أن القانون الدولي يجب أن يقوم على اتحاد فيدرالي للدول المتحررة." (٤٢) فالالتزام التام من جانب الدول بإنهاء حالة الحرب يمثل أهمية بالغة لتحقيق هذا الإطار من السلام. وبالتالي يجب على الدول أن تتأخذ بعهد ينص "على أنه يجب ألا تكون هناك حرب بيننا .. وبدلاً من الحرب نريد إرساء

دعائم سلطة تشريعية تنفيذية قضائية سامية من شأنها أن تتوسط في خلافاتنا بشكل سلميات إلى جمهوريات ستكون هناك مصلحة موروثة في تفادي الحرب<sup>(٤٢)</sup>. هذه المصلحة من شأنها أن تساعد في حث تلك الدول على الدخول في ائتلاف أو حلف مع الدول الأخرى ممن يريدون مثلها تفادي الحرب. يقول كانط: "لأنه إذا كان من المقدر لشعب قوى ومستتير أن يتحول إلى نظام جمهوري ينزع بطبيعته نحو سلام دائم فهذا ما يوفر نقطة الارتكاز fulcrum لوجود اتحاد فيدرالي مع الدول الأخرى بحيث يكونون ملتزمين به وضامنين للحرية تحت فكرة القانون الدولي. ويمزج من الأعضاء المنضمين يمكن لهذا الاتحاد الفيدرالي أن يتسع تدريجياً".<sup>(٤٤)</sup> ، فالفيدرالية أو "جامعة السلام" league of peace سيكون من شأنها إنهاء الحروب بين كل الدول الأعضاء. كما أن الدول الأعضاء ستحقق هذا الهدف بدون وجود ما يهدد سيادتها. فهذه الجامعة لا تميل إلى فرض أية سيطرة على سلطة الدولة، بل فقط أن تصون وتؤمن حرية الدولة نفسها والدول الأخرى الأعضاء فيها ، دون أن تكون هناك أية حاجة لديهم لأن يخضعوا للقوانين المدنية وقسرها مثلما هو الحال بالنسبة للناس في حالة الطبيعة".<sup>(٤٥)</sup>..

**المادة النهائية الثالثة وتنص على** "أن القانون العالمي للمواطنين يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العالمية universal hospitality<sup>(٤٦)</sup> 'فالمواطنون من إحدى الدول سيكونون قادرين على الانتقال بحرية إلى دول أخرى يتبادلون الأفكار، وينخرطون في فرص العمل. فطالما أن الدول لن تمنح جنسيتها لزائريها من الدول الأخرى فعلى كل دولة أن توفر لزائريها من الأجانب كامل الاحترام، والكرامة. فالضيافة عند كانط سيكون من شأنها بلا شك أن تزرع "تلك الروح التجارية" المتنافرة مع حالة الحرب" التي أجلاً أم عاجلاً سيكون لها اليد العليا في كل دولة".<sup>(٤٧)</sup>

تشير هذه المواد الخاصة بالسلام إلى أن الأفراد إنما ينظرون إلى العالم من خلال وجهتي نظر: الأولى كأعضاء في وطنهم يملكون حقوق المواطنة الشرعية، والأخرى كمواطنين في العالم يملكون مسئولية أخلاقية عن الحفاظ على نظام دولي

يمكنه المداومة على تدعيم المجتمعات المدنية أينما كانت. أما بوصفهم مواطنين فيما يخصهم من أوطان فإن عليهم تدعيم ما يلزم من قوانين ومصالح أممهم، ولكن في الوقت نفسه ويصفقهم أيضاً مواطنين في العالم يجب أن يدركوا أن دولتهم تحافظ على التزامها بمبادئ نظام دولى سلمى وإلا وجدت نفسها خارج الأسرة الدولية ومعرضة للاستهجان. إذ أن هذا الإحساس بكونك جزءاً من جماهير العالم من شأنه أن يؤجد أساساً لوجود ضغط مستمر ينبعث عن ثقافة عالمية لتمكين الأطراف المختلفة من العالم من العيش فى سلام مع بعضهم البعض. لقد أمل كانط أن يتمكن الجنس البشرى تدريجياً من أن يدنوا أقرب فأقرب إلى تشكيل دستور يرسى دعائم المواطنة العالمية. (٤٨) .

## ٦ - العقل العام والمجتمع المدنى :

كما ذكرنا فى مستهل هذا الفصل أرسى العقل العملى قواعد المجتمع المدنى بتبريره المبدأ الأخلاقى الرئيسى لمعاملة الآخرين كغايات. علاوة على ذلك فإن رؤية كانط للمجتمع المدنى؛ بما فيها التشريعات الداخلية، والدعوة إلى اتحاد فيدرالى للدول المسالمة؛ تساعد فى استجلاء الطريقة التى سىأخذ بها هذا المبدأ مكانه على أرض الواقع متجسداً بشكل عيى. فى هذا الإطار هناك فرصة للاستخدام العام للعقل لأن يصبح جزءاً مكملأ لحياة المواطنين. هنا يمكن للأفراد ، رغم وجود هموم المصالح الذاتية فى حياتهم أن يتعلموا تشكيل مشاوراتهم العامة بصدد القواعد التى وضعناها فى بداية هذا الفصل، والتى تسمح للناس نوى الرؤى والمفاهيم المختلفة أن يبحثوا مع بعضهم البعض عن حلول معقولة، ومقبولة بصدد مشكلات عامة مشتركة.

حينئذ قد يكون الأمر أن الأفراد الذين ينخرطون فى تشاور أو جدال على أساس مفهوم كانط للعقل العام قد ينتهى بهم الحال إلى عدم الاتفاق على ما وصلوا إليه من نتائج. على سبيل المثال فالمتشاورون بصدد أفضل السياسات فيما يتعلق بالصلاة فى المدارس، ويفضل اتباع قواعد كانط للتفكير العام يمكن أن يكون كل منهم قادراً على

الفهم الكامل لوجهات نظر الآخرين من جميع أطراف التشاور. أى أن كل فرد سيكون فى وضع يخول له التفكير حول القضية من منظور أوسع وأكثر احتواءً أو عمومية بحيث يتضمن ذلك احترام جميع وجهات النظر المطروحة. ومن هنا يفهم المؤيدون لأداء الصلاة داخل المدارس الأسباب التى تقف وراء وجهات النظر الرافضة، والعكس صحيح. ولكن؛ بعد أن يتم التشاور، والتوصل إلى إحدى النتائج بفضل صوت واحد، على سبيل المثال، من النظام التشريعى الرئيسى فى المجتمع يظل الحال متمثلاً فى غياب قاعدة أو أساس للتوصل إلى اتفاق حول سياسة يمكن للجميع تأييدها بشكل كامل، وذلك لأن الناس يشعرون بعمق بصحة مواقفهم الخاصة التى تتشكل فى الوقت نفسه من آراء مختلفة.

ولكن حتى فى هذا الوضع إذا وجد الناس أنفسهم قادرين على التسامح مع السياسة التى تم التوصل إليها فهم لا يقبلونها على المستوى الشخصى. لماذا؟ لأن الاستخدام العام للعقل يوحى بقدرة ما؛ عند كل شخص؛ على الاعتبار، وبشكل دقيق لوجهات نظر الآخرين التى لا يتفق معها. وعندئذٍ ستوجد مساحة فى المجتمع تشتمل على تنوع واسع ومختلف من الناس. ويفضل الاستخدام العام للعقل، بيدى الأفراد تجاه بعضهم البعض الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل، ولهذا فإن الأشخاص الذين لا يتفقون مع محصلة التشاور قد يبقون متسامحين مع النتائج بسبب أن كلاً منهم يدرك أن كلٌ بذلٍ قد تم وما زال مستمراً إنما كان فى سبيل الحفاظ على الحريات ، والحقوق الأساسية للجميع.

من هذا المنطلق يتضح أن مناقشة كائناً للمجتمع المدنى تشتمل على بعضٍ مما ناقشناه فى الفصل الأول من أبعاد. أولاً هناك إطار أخلاقى واسع يمثل ركيزة المجتمع. ومن المفترض أن يحصل الناس على الحقوق اللازمة للعيش بالطريقة التى يحدونها لأنفسهم. ولكن لدينا فى الوقت نفسه مقتضيات الفضائل المدنية خاصة ضرورة انصياع الأفراد لعدد من المعايير المرتبطة بحماية الحقوق للجميع مثل فضيلة الاحترام المتبادل. أما فى حالة عدم امتثال الناس بطوع إرادتهم؛ عندئذٍ وعندئذٍ فقط ستكون هناك ميكانيزمات قسرية تضمن امتثالهم.



أيضاً لمفهوم كانط عن المجتمع أن يوفر حيزاً مستقلاً للتكوينات الجماعية، فكما عرضنا فيما سبق ارتأى كانط مجتمعاً تتنوع فيه المصالح، ولكن كل مصلحة يتم فحصها، ومراقبتها بواسطة المصالح الأخرى، وهو ما يخلق بيئة تحول دون هيمنة أية مصلحة فردية أو جماعية على الأخرى. والواضح أن هذه البيئة ذات المصالح المختلفة لن تسمح للأفراد بفرص اتباع خياراتهم التي يحدونها لأنفسهم فحسب، بل أيضاً ستوفر نظاماً ملائماً لحكومة قائمة على فكرة الفصل بين السلطات، لأن كانط - كما رأينا - قد أيد لوك دون هوبز في هذه النقطة.

أخيراً، ووفق هذه الرؤية للمجتمع المدني يبقى الهم الرئيسي لمن يستخدمون العقل العام هو إيجاد طرق لخلق مناحى حقوقية من شأنها تأمين الحقوق، ومنحها للجميع على مستوى المجتمع. في سبيل هذا لا بد وأن يأخذ المبدأ الرئيسي لفلسفة كانط الأخلاقية المتمثل في "الدعوة إلى معاملة الناس كغايات" واجهة تطبيقية عينية. ولكن أي نوع من القضايا سيتم تناولها؟ لنأخذ من خبرات الحياة اليومية أمثلة، ونقدم بصدها بعض التفسيرات: ففي مناقشة مبدأ الحق في تعبير المرء عن وجهات نظره، على سبيل المثال، ستكون هناك أسئلة تتعلق بأى أنواع من الحدود تعد مقبولة، وأياً غير مقبولة. أو في مناقشة حق الأشخاص في تحديد ما يفضلونه من معتقدات دينية سيكون هناك جدل شديد، وعدم اتفاق فيما يتعلق بمدى إمكانية تحكم الدولة في وصول المنظمات الدينية إلى المدارس العامة. في مجرى عملية التفكير العام سيكون على الأفراد أن يصلوا إلى مثل هذه الإقرارات أو التحديدات. والمجتمع المدني هنا يجب أن يكون من الرحابة بما يشجع إجراء مشاورات عامة على هذا النوع من القضايا، مشاورات تتضمن أوسع مدى ممكن من وجهات النظر في المجتمع، تهدف إلى توضيح معنى، وتطبيقات الحقوق الأساسية التي يجب أن يتمتع بها جميع من في المجتمع.

وحيث إن أجندة سياسية من هذا النوع إنما تنبثق عن رؤية كانط للاستخدام العام للعقل، فليس من الواضح على الإطلاق أنه كان من شأن كانط أن يفتح المنهج

الديمقراطى فيما يخص من سينضم ومن لن ينضم إلى العمليات التشاورية التى تقوم على الاستخدام العام للعقل. ويعود موقفنا هذا من كانط فى هذه النقطة إلى كونه قد قام بإقصاء قائمة طويلة من الناس خارج المواطنة على أساس معيار يقول بأنه لى يكون الشخص مؤهلاً للتصويت يجب أن يكون لديه مركز مستقل بين الناس.<sup>(٤٩)</sup> رؤيته هنا فى هذا الاستبعاد تقوم على موقفه من أن بعض الناس فى المجتمع لن يكون لديهم ما يكفى من الاستقلالية ما يخلو لهم الانخراط فى الاستخدام العام للعقل مع الآخرين. وعليه فإن المستبعدين من المشاركة والتصويت هم الأشخاص المنشغلون فى الحرف والخدمات المنزلية، بالإضافة إلى الأقليات، والنساء عامة لأنهن يعتمدن فى حياتهن على الآخرين. وحتى لو تمكنت هذه الفئات؛ وهو ما يجب أن يتم؛ من الحصول على نفس الحقوق الأساسية المكفولة لجميع المواطنين فإنهم "لا يملكون الحق فى التأثير أو تنظيم الدولة نفسها كأعضاء فاعلين أو أن يتعاونوا فى سن قوانين معينة".<sup>(٥٠)</sup> ولقد دفع كانط هنا بأن الاستخدام العام للعقل كان بمثابة حماية لمن ينتجون أو يتناولون القضايا من وجهات نظر علمانية أو ممن كانوا على استعداد ومقدرة لأن "يخضعوا أحكامهم ورؤاهم التى تختلف هنا وهناك عما هو سائد من أعراف أو آراء للاختبار العام".<sup>(٥١)</sup> ولو افترضنا أن هؤلاء الناس كان لديهم ما يكفى من الاستقلالية لكان لهم أن يقدروا على تناول المسائل من وجهة نظر العقل العام المستنير.

وهنا نؤكد أن مفهوم كانط للمجتمع المدنى؛ كما نعرفه؛ سيستخدم فيما بعد بواسطة مؤيدى المجتمع المدنى لتبرير إدخال الجماعات التى تم إقصاؤها من ساحة العقل العام. ومن الوارد فى حقيقة الأمر أن يكون كانط قد ترك الباب مفتوحاً لهذه الاحتمالية فى إشارته أن أساس هذا الإقصاء يتمثل فى الوضع الاجتماعى، أو فكرة أن يكون المرء معتمداً على الآخر فى حياته وعيشه. فبمرور الوقت، ويحصل الأفراد على استقلاليتهم الاجتماعية يمكنهم أن ينضموا إلى فئة المواطنين. فكانط لم ينادى بتلك السياسات التى لم يعرها هو نفسه انتباهاً وذلك بفضل ما ورد من حقيقة مؤداها أنه فى إعلاء فكرة الاستخدام العام للعقل؛ قد سعى إلى المحافظة على مجتمع مدنى

قائم على فضيلة مدنية عظيمة هي الاحترام المتبادل. ومن ثم سيبدو الأمر؛ ووفق تعليقه على هذه الفضيلة المدنية؛ أن المجتمع المدني سينمو إلى مرحلة يصبح الكثير ممن استبعدوا سابقاً؛ وعلى مدار الوقت؛ جزءاً رئيسياً في المجتمع.

إن الثيمة التي ستظهر في الفصول القادمة؛ عن هيجل، وميل، ورولز؛ تتمثل في أن كلاً من هؤلاء الكتاب في مجرى تطويره فكرة العقل العام سيحاول تقديم مقاربة أكثر ديمقراطية للممارسة، وهو ما سيشمل مع مدار الوقت مزيداً من المواطنين في هذا النشاط. أما الشخص الذي يقدم التناول الأكثر شمولاً لهذا النشاط؛ هذا التناول الذي أعاب رؤية كانط للعقل العام في حين تقبل جميع أوجهها الأخرى، هو جون رولز الذي ستناقشه في الفصل الثاني عشر.

## ٧ - الرد والرد المضاد

هناك عديد من المشكلات كان من شأن كل من لوك وروسو أن يجداها في حجج كانط. أولاً بالنسبة للوك وكما رأينا أنه ربط وجود الحقوق بمفهومه عن الملكية الخاصة، وقال إن الأفراد الذين يعملون ويضيفون قيمة للعالم خلال عملهم لهم الحق في التمتع بفوائد جهودهم. وفي الحقيقة إن الله؛ حسب لوك؛ قد وهبنا ما نملك من أجل متعتنا. وفي العلاقة بين الحقوق، والملكية الخاصة يجب على الأفراد أن يتقبلوا وجود بعض القيود على سلوكهم فيما يخص مراكمة الثروة؛ متضمناً ذلك على سبيل المثال؛ انه من المقبول أن يكون هناك تراكم للثروة في حالة ما إذا كان نشاط المرء في هذا الخصوص ينفع المجتمع ككل.

بيد أن كانط كان سيشكك في مقدرة هذه المقاربة على تأمين ما يدعم الحقوق لأنها؛ أي هذه المقاربة؛ تقيم هذا النشاط على التزام بتأمين السعادة المادية، وليس على بعد صادق وحقيقي. ما البعد الحقيقي للحقوق؟ إذا رجعنا إلى مقاربة كانط في تحديد الأسس الأخلاقية للحياة لابد وأن تكون أسس المفاهيم الدالة من قبيل الحقوق متمثلة في أسباب أخلاقية من طراز ما ورد في رؤيته للأمر المطلق. في حين أنه عندما

تقوم الحقوق على أساس ما ترتبط به من لذة مادية، فإنها ستستخدم لتدعيم كل ما يرد من أنواع السلوك بما فى ذلك ما يهدد المبدأ الأخلاقى الرئيسى عند كانط ألا وهو الدعوة إلى معاملة الأفراد كغايات فى حد ذاتهم لا كوسائل.

والحقيقة أنه يمكننا هنا أن نسوق حالة أو قضية من عصرنا تدعم موقف كانط. فنحن فى الأصل نربط فى ثقافتنا بين مذهب الحقوق والحريات السياسية مع الأعمال الواجب للقانون، والحرية الفردية فى الاختيار. هذه الحقوق مبررة بحجة أنه من المقبول أخلاقياً أن نمنح الحقوق إذا كان لها أن تتيح للمواطنين استقلالية كافية فى التفكير والعمل ، بحيث يصلون إلى أحكام خالية من التحكم المتعسف للآخرين. ولكننا اليوم نسمع أشخاصاً يتحدثون عن الحق فى رؤية الفن الإباحى حتى وإن كان ذلك يصور امرأة تتعرض للموت والاغتصاب. نسمع أناساً يطالبون بحقوقهم فى امتلاك سلاح حتى إن كانت هذه الأسلحة ليس لها استخدام آخر سوى قتل الناس. فعلى مدار الوقت حيثما ترتبط الحقوق فقط بما يجلب اللذة للأفراد فقد لا تصبح الحقوق أكثر من مجرد رخص للإعلاء من شأن المصالح الفردية على حساب كثير من الآخرين. فى غمار هذا يضع مفهوم الحقوق الذى يشتمل على احترام تلك الحدود، والقيود التى تأمن حرية الجميع.

بماذا سيبدو لك؟ كان من شأنه أن يدفع بآئه فى نهاية الأمر الحكومات قائمة على موافقة الأغلبية العظمى من المواطنين. والأغلبية على كل حال لديها شئ من الحكمة السياسية. لأن الأغلبية حسب لك تكون مقيدة بالحاجة إلى حماية حقوق عامة لجميع المواطنين فهم سيدركون الحاجة إلى تقييد وتضييق محتوى الحقوق بما يمليه عليهم العقل والتجربة. وهنا ستعترف الأغلبية بآئه فى توسيع الحقوق لتشمل حيازة الأسلحة، ومشاهدة هذا الفن الإباحى العنيف فإنها فى الحقيقة تجوز على حقوق من سيقع عليهم الضرر من جراء هذه الخبرات. وبناءً على ما يجب أن تقوم به الأغلبية من منح حقوق متساوية للجميع ستدرك الحاجة إلى التحسب، ووضع بعض المحاذير أو القيود على الناس بحيث يمكن حماية الحقوق للجميع.



ويمكن لكانط أن يشكك فى أغلبية لوك متسائلاً عما إذا كانت فى مسعاها لتحقيق الإشباع المادى بستمارس الاستخدام العام للعقل. إذا لم يكن كذلك فلن تكون فى وضع تؤسس به وجهة نظر مشتركة وكلية تمكنها من التغلب على وطأة الغرور والمصلحة الذاتية على التفكير. ولكن من شأن لوك أن يسأل هنا : كيف يمكن للاستخدام العام للعقل أن يتواصل ويستمر إذا كان الناس فى حياتهم العادية مدفوعين بوازع مصلحتهم الذاتية؟ إجابة كانط هنا أن الاستخدام العام للعقل هو نتاج ملازم للمجتمع المدنى والتنوير، وباستمرار التنوير يكون الأفراد أكثر تهيؤاً لجعل التفكير العام من هذا النوع بمثابة أحد أركان وجهات نظرهم حتى إذا ظلوا على صعيد حياتهم الخاصة- كما هم دائماً - مكرسين أنفسهم للمصلحة الذاتية. رداً على نقد لوك كان من شأن كانط أن يدفع بأنه فى العصر المستنير لن يكون غريباً أن يتجنب الأفراد الاعتماد على تلك الأحكام الاعتبارية المختلفة فى مناقشتهم لقضايا عامة.

من منهما على حق هنا كانط أم لوك؟ تشير الخبرة المعتادة إلى عناصر من الصحة فى كلٍ من الرؤيتين. على سبيل المثال فى الدفاع عن كانط لا يوجد أحد فى مجتمعنا اليوم يخرج على الملأ بوجهات نظر عنصرية فى سبيل تدعيم وجهة نظره بدون أن يُصنف كشخص تفتقد حججه إلى أية قيمة. فعلى الناس؛ إذا أرادوا أن يكونوا مسموعين ويحصلوا على درجة معقولة من اعتبار الآخرين؛ أن يتجنبوا الإفصاح عن أنواع بعينها من وجهات النظر حتى وإن احتفظوا بها فى حياتهم الخاصة. ففى جامعاتنا اليوم تُجرّم إدارات كثيرة الخطاب العنصرى، ومن ثم يتجنب الطلاب، والكليات ذلك حرصاً على الظهور بالمظهر المستنير. ومع ذلك عندما ينفرد المرء بنفسه أو بأصدقائه وزملائه المقربين وقتها يستظهر اللغات بمختلف أصنافها وحدتها. من ناحية أخرى، قد يشير لوك إلى أن العالم العام والخاص يمكن أن يصبحا متشابكين بسهولة، والمصلحة وجود وضع لا يكون فيه لدى الأفراد رغبة حقيقية فى الدفاع عن حقوق من يعتبرونهم أقل شأنًا بسبب العرق أو الدين .. الخ. هذا هو السبب وراء اقتراح لوك لخيار "لتعش وتدع غيرك يعيش" ضمن مذهبه فى التسامح.

فمع معرفة أن الناس لن يكونوا قادرين على التخلص من المكابرة في فهمهم فمن الأفضل ألا ننتظر منهم سوى أن يتعلموا التسامح مع من يختلفون معهم وعنهم؛ على أمل أن تصير الحقوق محفوظة ومصانة للجميع حتى إذا كان الأفراد لا يتمتعون باحترام بعضهم البعض.

هنا من شأن كانط أن يتقبل مفهوم لوك عن التسامح، ولكنه كان سيدفع بأن التسامح يجب أن يقوم على أرضية أكثر حزمًا من مجرد اتجاه "لتعش وتدع غيرك يعيش". خاصة أن التسامح لا يمكن أن يستمر كمبدأ للسلوك إلا عندما يكتسب الناس الخبرة الخاصة بفن الاستخدام العام للعقل. حيث إنهم في هذه الحالة سيتعلمون فهم رؤى، ووجهات نظر الآخرين. وفي أثناء ذلك سبيتركون مساحة لهم، وهو ما يعنى الكشف عن الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل.

كان لروسو، شأنه شأن لوك، أن ينتقد كانط لعدم اتساقه مع نفسه. فكانط، مثلما فعل روسو، قد بدأ رحلته على أمل تحقيق الإرادة الأخلاقية العامة. والحقيقة أن كل ما كان يفعله كانط؛ في إثباته أن الأفراد يجب أن يعيشوا وفق قانون يتقبله جميع العقلاء؛ هو أنه كان يعطى خصوصية اعظم لمفهوم روسو عن الإرادة العامة. فنحن هنا، في معاملة الآخرين كغايات نعيش، وأيضاً؛ حسب روسو؛ بفعل إرادة أخلاقية عامة تلائم جميع العاقلين. ولكن بسبب عدم قدرة الناس على الالتزام بها فقد وضع كانط نظاماً يتيح للناس أن يعيشوا وفق نوافع غير أخلاقية، ويظلوا محققين لغايات أخلاقية. وكان لروسو أن يرى هذا المنهج مدمراً للإرادة العامة. لأنه كان يأمل أن يتعلم الأفراد تنحية الهموم الذاتية جانباً فيما يعلنون بدلاً منها مصالح المجتمع كهدف أساسى لحياتهم. ولهذا الغرض كان من أهداف العقد الاجتماعى لروسو أن يتحول الناس من أشخاص باحثين عن ذاتهم إلى مواطنين يجعلون من الالتزام بالصالح العام أهم بُعد في حياتهم.

أيضاً لم يكن لكانط وروسو أن يتفقا فيما يخص احتمالات التفكير العام ، فمن الوارد بالنسبة لهما أن يكون لدى كل منهما توقعات مختلفة لما يمكن تحقيقه من جراء

التفكير العام. بالنسبة لروسو لا يمكن للعقل العام دائماً أن يحل ما بين الناس من خلافات واسعة بصدد قضايا رئيسية. فكما رأينا عند روسو لا يمكن لنوع التفكير العام؛ الذي يحقق تحديد الصالح العام؛ أن يتحقق مادياً وعلى أرض الواقع إلا عندما يتبنى الناس وجهات نظر حول قضايا رئيسية بحيث تكون في النهاية قريبة بالفعل من بعضها البعض.

هنا وبناءً على ما قدمناه؛ في الجزئية الأخيرة؛ من تفسير لتطبيقات العقل العام بالنسبة لكانط، يخيل إلينا أنه لم يكن ليرغب في تقييد العقل العام بالقدر الذي فعله روسو. ورؤيتنا هنا لمفهوم كانط عن العقل العام توحى بأن موقفه كان سيقترض به التسليم بأن هذا العقل العام قد لا يؤدي إلى الاتفاق على كل قضية. مع ذلك فهناك فضيلة (لا يراها روسو) يمكن أن نلمحها في التفكير العام تعد في صالح المجتمع حتى في هذا الظرف. وهي؛ كما كان لكانط أن يبرهن؛ أنه في حين لا يحل العقل العام الخلافات وسط الناس فإنه؛ ويسبب احترام الناس لعملية التفكير العام؛ ويسبب أنه يتيح لهم فهم رؤى الآخرين بشكل كامل؛ فإنهم يبقوا قادرين على العيش معاً في سلام في إطار من الاحترام المتبادل.

وكان لروسو أن يشكك في هذه الفرضية ، قائلاً : لنفترض أن كانط قد تبني هذه الرؤية فمن الجائز إذن أن تنتهم كانط بالسذاجة المفرطة، فعندما تكون هناك خلافات واسعة حول قضايا رئيسية، والحجة هنا لروسو، فهناك احتمال بأن تحل العداوة الداخلية في المجتمع، ويغيب الالتزام المشترك بتدعيم الصالح العام. وكان أمل روسو في أن يتفادى هذه المحصلة عندما نادى بإحلال وضع يمكن فيه تقليل الاختلافات في الرأي، والمواقف بشفاعة ما هو مشترك بين الناس من منظورات وقيم. ولنتذكر أن روسو قد ساوره الأمل بأن الفلاحين؛ مجازاً عن الناس العاديين؛ سيسنون القوانين غير معرضين لإعاقة من تلك الأفكار والأيديولوجيات المركبة والمعقدة.

لكن كانط كان له بالتأكيد أن يزعم في رده؛ أن هذه الصورة للحياة تُحسن من وصف الناس في المجتمع الحديث؛ حيث من المحتمل أن تكثر وجهات النظر المختلفة.

حول كثير من القضايا. ومن ثم فعندما نقرض نظام على هذه التعددية؛ من أجل إزالة كثير من وجهات النظر المتنافسة؛ فنحن نقضى على الحرية فى المجتمع المدنى، وهو الاتجاه الذى من شأنه أن يلغى أية حاجة إلى الاستخدام العام للعقل المنتظر فى العالم الجديد المستتير.



## هوامش الفصل التاسع

Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" In On History, edited by Lewis Beck White, ( ١ )  
( Indianapolis: Bobbs-Merril, 1957 ) , p. 7 and pp. 6-8 .Also, see, Onora O' Neill, "The  
Public Use of Reason," Political Theory, Vol. 14 : 4, .November, 1986, pp. 533 - 34 .

Immanuel Kant, "What Enlightenment?", p 3 ( ٢ )

Immanuel Kant, Critique of Just Judgement, trans. J. H. Bernard, (New York, 1951 ), pp ( ٢ )  
136 - 37, See also Onora O' Neill, 'The Public Use of Reason,' PP 543 34.

Kant, Critique of Judgement, p. 136 ( ٤ )

( ٥ ) المرجع السابق..، ص ٤٤ . "Also, O' Neill, "Public Use of Reason," ص ١٣٧

Kant, Critique of Judgement, pp. 136-37 Also, O'Neill, "Public Use of Reason," pp. 544-46 ( ٦ )

O'Neill, "Public Use of Reason," p , 541 . ( ٧ )

Kant, "What Is Enlightenment?" p . 6 . ( ٨ )

Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, trans. (Lewis White Beck Indianapolis: ( ٩ )  
Bobbs- Merrill1956 ), p. 72 .

Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, translated by H. J. Paton( New (١٠)  
York: Harper Torchbook, 1956), pp. 89- 91 .

(١١) المرجع السابق..، ص ٨٨ . Italics are in the text.

Kant, "Metaphysical Foundations of Morals," In "The Philosophy of Kant, edited by Carl (١٢)  
Friedrich, ( New York: Modern Library, 1949 ) p. 171.

Immanuel Kant, Grundwork of the Metaphysics of Morals, p 95 .Also, "Metaphysical (١٣)  
Foundations of Morals, In The Philosophy of Kant, p178 Here Kant says that the main  
practical imperative is: "Act so as to treat man, in your own person as well as in that of  
anyone else, always as an end never merely as a means." Italics in text

Immanuel Kant, Ethical Philosophy, Part II.. Metaphysical Principles of Virtue, translated (١٤)  
by James W. Ellington, ( Indianapolis: Hackett, p 1983) pp. 53, 82 , 141 .

Immanuel Kant, The Metaphysical Elements of the Theory of Rights, In Kant's Political (١٥)  
Writings, ed. by Hans Reiss, ( Cambridge: Cambridge University Press, 1970 ) . p. 136.

- (١٦) المرجع السابق، ص ١٢٢. *Italics in text.*
- (١٧) المرجع السابق، ص ١٢٤ .
- (١٨) المرجع السابق، ص ص ١٢٤ - ١٢٥ .
- (١٩) المرجع السابق، ص ١٢٢، Patrick Riley, Kant's Political Philosophy, (Tortowa, New Jersey: Rowan and Littlefield, 1983) PP. 9- 17 .
- (٢٠) Kant, "Idea for Universal History," in On History, P . 16
- (٢١) Kant, "Idea for Universal History," PP 16 - 17 : "Perpetual Peace," On History of the Theory of right, P139 .
- (٢٢) Kant, "Perpetual Peace," On History, P 112 .
- (٢٣) Kant, The Metaphysical Elements of the Theory of Rights, P 139 .
- (٢٤) المرجع السابق، ص ص ١٢٨ - ١٢٩ . *Italics in text.*
- (٢٥) المرجع السابق، ص ١٦٣ . *Italics in text.*
- (٢٦) Kant, "Idea for a Universal History," PP - 11 - 13 .
- (٢٧) المرجع السابق، ص ١٥ .
- (٢٨) المرجع السابق، ص ١٥ .
- (٢٩) المرجع السابق، ص ١٥ .
- (٣٠) المرجع السابق، ص ٢٢ .
- (٣١) المرجع السابق، ص ١٦ .
- (٣٢) المرجع السابق، ص ١٧ .
- (٣٣) المرجع السابق، ص ١٨ .
- (٣٤) Bid., ص ص ١٧ - ١٨ ، ٢١ .
- (٣٥) المرجع السابق، ص ص ٢١ - ٢٢ .
- (٣٦) المرجع السابق، ص ٢١ .
- (٣٧) المرجع السابق، ص ص ١٨ - ١٩ .
- (٣٨) Kant, "Perpetual Peace," PP. 85 - 89
- (٣٩) المرجع السابق، ص ٩٢ .
- (٤٠) المرجع السابق، ص ٩٣ .
- (٤١) المرجع السابق، ص ص ٩٤ - ٩٥ .

(٤٢) المرجع السابق، ص ٩٨ .

(٤٣) المرجع السابق، ص ١٠١ .

(٤٤) المرجع السابق، ص ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٠٠ .

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٠١ .

(٤٧) المرجع السابق، ص ص ١٠٣ ، ١١٤ .

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٠٣ .

(٤٩) Kant, The Metaphysical Elements of the Theory of Right, p. 139 .

(٥٠) المرجع السابق، ص ١٣٩ - ١٤٠ . *italics in text* .

(٥١) "Kant, What Is Enlightenment?," p.9 also, pp.5, 6 ,7 Here, Kant had in mind "venerable ecclesiastics," who would submit their opinions to public testing, but his view of public reason would suggest that others engaged in public offices, as well as active citizens, should also adhere to the standards of public reason, too.

الفصل العاشر

هيجل

المجتمع المدني والدولة





## ١ - مقدمة

تدور مناقشتنا في هذا الفصل حول هيجل (\*) G.W.F. Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١)، الذي يعد عمله؛ "فلسفة الحق" *Philosophy of Right* بياناً على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للمجتمع المدني. ويتمثل الهم الرئيسي لنا في مناقشتنا لهذا العمل في الوقوف على نقد هيجل لكانط. فقد رأى هيجل أن مقاربة كانط في الأخلاق لم تمثل سوى نوعاً من "الظاهرية الفارغة". أى أن تصوير كانط لمبادئه الأخلاقية الأساسية لا يقول سوى أن الأفراد عليهم أن يَسْلُكُوا بما يتفق مع ما يشكل واجبات أخلاقية ضرورية، ولكن في الوقت نفسه فإن هذه المقاربة الخاصة في تحديدها لهذه الواجبات لا تحدد بوضوح محتواها الفعلي.<sup>(١)</sup> إذن فلسفة كانط الأخلاقية ظاهرية فارغة عند هيجل ، لأنه في حين يخبرنا كانط بأنه من المفروض يوماً أن يقوم المرء بواجبه فإنه لا يخبرنا مطلقاً عن ذلك الواجب على وجه التحديد. بالطبع كان لكانط أن يعترض على توصيف ونعت هيجل لرؤيته، ومن ثم كان من شأنه أن يدفع بأنه قد بين بالفعل الأبعاد الملموسة لواجبات الناس عندما طور رؤيته بخصوص المجتمع المدني. فالمجتمع المدني يمثل مؤسسات يمكنها أن تبلغ الحرية المتكافئة وبأفضل صورة ممكنة، وهي بهذا تمارس هذا المطلب الخاص بمعاملة الناس كغايات، وليس كوسائل. وفي وجهة نظرنا هنا أن كانط كان يبلو وكأن لديه حجة جيدة في وجه هيجل. ومع ذلك اعتقد هيجل شيئاً آخر.

ففي مناقشته للحياة الأخلاقية *ethical life* على حد تعبيره سعى هيجل إلى توضيح المحتوى الدقيق لنماذج السلوك، والالتزامات المطلوبة التي يجب على الأفراد تعزيزها. ولم يكن همه الرئيسي في هذا مجرد تكريس احترام الناس لحقوق الآخرين، والتزامهم بذلك فحسب، بل كذلك بضرورة إيجاد مؤسسات تُقر طبيعة السلوك الواجب تعزيزه في سبيل تلبية هذا الهدف. ومن ثم فكل شخص؛ بالنسبة لهيجل؛ يمتلك "أهلية

(\*) ولد في شتوتجارت بآلانيا، ويعد واحداً من أعظم الفلاسفة تأثيراً في جميع العصور ، والحق أن تاريخ الفلسفة منذ وفاته يمكن أن يعد سلسلة من الخروج عليه وعلى اتباعه. ولكي يكتسب المرء شيئاً من المنظور التاريخي عن كيركجارد ، وماركس ، وعن الماركسية الوجودية ، وعن الأرثوذكسية الجديدة .. لا بد أن يأخذ في إعتباره تأثير هيجل من حيث هو أحد العوامل الرئيسة : انظر : الموسوعة الفلسفية ، ص ١٢٥ (المترجم) .

للحقوق"، ومن الواجب عليه أن يحترم هذه الحقوق ويعيش وفقاً للأمر القائل: "لا بد أن نكون أشخاصاً، ونحترم الآخرين كأشخاص" (٢).

## ٢- فنومنولوجيا الروح

أفرد هيجل لتلك المؤسسات الأساسية المعنية بإدراك هذا الهدف مساحة من المناقشة في رؤاه المتعلقة بكل من الدولة والمجتمع المدني. وقبل أن نمضي في مناقشة رؤيته للمجتمع المدني من الأهمية أن نضع هذه الرؤية في سياق اتجاهه الخاص بتطور الفهم الإنساني عبر التاريخ. حيث سنركز على تلك الرؤية القائلة: حسب هيجل؛ إنه بوصول المجتمع إلى ما كان عليه؛ أثناء الفترة التي عاشها هيجل؛ ومن خلال ما وصفه من تطور الدولة فإنه؛ أي المجتمع؛ قد بلغ أفضل صيغة اجتماعية، وسياسية ممكنة. وفي هذا المقام يعد كتابه "فنومنولوجيا الروح" أو علم ظواهر الروح Phenomenology of Spirit الذي نشر عام ١٨٠٧ تبريراً أساسياً لمفاهيم المجتمع المدني والدولة التي نناقشها فيما يلي من نقاط رئيسية ضمن هذا الفصل (٣).

في هذا العمل صور هيجل المستويات المختلفة للفهم الإنساني بدءاً من مستوى الخبرة التي لا تمثل سوى مدركات الحس الخام raw sense perceptions، انتقالاتاً لمرحلة الحصول على معرفة كاملة للمحتوى العقلاني، والأخلاقي للخبرة الإنسانية. هذا بالإضافة إلى وقوفه على تطور الوعي الأخلاقي عبر التاريخ؛ بدءاً من مفاهيم المجتمع المتقدمة للكمال الأخلاقي انتهاءً - في "نهاية التاريخ" (\*) - بفهم شامل لكل من طبيعة

(\*) ساد في عهد هيجل جو يتميز بالركون إلى رؤى الإلهام كان يشيع في الفلسفة الألمانية، وهو ما لا يمكن تعقبه بدءاً مما قاله كانط في مقدمة كتابه "نقد العقل المحض"، ١٧٨١ من أنه يأمل أن تصل الفلسفة إلى الحقيقة في نهاية القرن، وحاول فيخته عام ١٧٩٤ أن يحقق ما وعد به كانط ولم يلبث شيلينج الذي تحمس في البداية لجهود فيخته أن سلك طريق البناء على ما وضعه كانط وفيخته فأصدر "مذهبه الخاص في المثالية المتعالية" عام (١٨٠٠) وجاء هيجل شاعراً بأنه يكمل ما بدأه كل من كانط، وفيخته، وشيلينج؛ بالإضافة إلى ما كان سائداً وقتها من شعور بأن ثمة عهداً بأكمله قد بلغ نهايته، وأحس هيجل؛ مثلما أحس جيته الكهل؛ بأن المدينة التي عرفها قد وصلت إلى ختامها، وأنه يعود ناظراً إلى التاريخ الأوروبي ويلخصه على نحو ما. فهو يقول في مقدمة كتابه "فلسفة القانون": "حين تضع الفلسفة لوناً رمادياً فوق رمادي آخر، معنى ذلك أن شكلاً من أشكال الحياة قد شاخ، ولا يمكن أن يعود الشباب بهذه الألوان الدكناء بعضها فوق بعض، بل يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينرفا لا تبدأ في الطيران إلا وقت القسق. (المترجم).

الأخلاق، والأعمال المادية الضرورية لإبرازها. وبالنسبة لهيجل كانت نهاية التاريخ فى عام ١٨٠٦ عندما وصلت البشرية إلى مرحلة يستحيل بعدها تحقيق المزيد من التطور الأخلاقى . بهذه النهاية أصبحت مثل الحرية، والمساواة **ideals of liberty and equality** منتشرة عبر العالم، متجسدة كأفكار فى الدولة الحديثة، وخاصة فى المجتمع المدنى كما أورده هيجل (٤) .

لا يتسع المقام بنا هنا بسوى لمجرد إجراء تلخيص عن المسار الذى سلكه هيجل نحو معرفة الروح أو الوصول إلى وعى أخلاقى كامل؛ مثلما جاء فى كتاب "فنونولوجيا الروح". ففى المراحل الأولى من الوعى التى يطلق عليها اليقين الحسى **sense-certainty**؛ يتمثل فهم الذات لدى الشخص فى مجرد مدركات حسية خام للعالم أو "معرفة ما هو حالى أو ما يكون".<sup>(٥)</sup> فى هذه المرحلة يشير المرء إلى صفات الموضوعات المدركة بصيغة "ما هو أنى" أو "ما هو مائل". ولكنه لا يكون قادراً على إدماج هذه الخصائص المدركة فى صيغة موحدة، ومن ثم تشكيل الموضوع الكلى الذى تشكل فيه كل واحدة من هذه الخصائص المدركة عنصراً أساسياً، حيث فى هذه المرحلة يمكن للمرء أن يرى هذا الغصن، وتلك الورقة؛ لكنه يفتقد القدرة على صياغة المفهوم الذى يتسنى له بواسطته أن يرتب على هذه الخبرة القول بأن "هذه شجرة" (٦) .

المستوى التالى من الوعى هو الوعى الذاتى **self-consciousness** حيث نفهم أنفسنا كأشخاص مستقلين نتمتع بماهية خاصة تميزنا عن الآخرين. ونحن فى المراحل المبكرة من هذا الوعى الذاتى لا نملك معرفة كاملة للروح أو المفاهيم الأخلاقية التى يجب أن تحكم حياتنا، بل يظل وجود الوعى الذاتى دالاً على أن تلك المعرفة ماثلة فى الأفق.<sup>(٧)</sup> ومن ثم فنحن فى هذه المرحلة نتجاوز تلك الحياة المُرَقَّة فى ضوء خبرة مخططة وفق ما هو أنى وما هو مائل؛ ونبدأ فى الانتقال إلى المستوى الأعلى من الفهم الأخلاقى للوعى بالذات. "بمفهوم الروح؛ يجد الوعى الذاتى؛ للمرة الأولى نقطة تحوله من ذلك العرض الشائق للآتى والمائل.. إلى النهار الروحى للحاضر".<sup>(٨)</sup> يبدأ الوعى الذاتى فى الإفصاح عن صفته الأخلاقية الكاملة فيما صورده هيجل بـ "الإنسان الأول"



first man . وقد جاء تناول هذا الإنسان الأول شبيهاً لما ورد من رسم حالة الطبيعة؛ كما عرضناها في الفصول السابقة عند كل من هوبز، ولوك، وروسو. فكما يتذكر القارئ تمثل حالة الطبيعة-مثلاً ورتت في تلك الفصول- وصفاً لما يُفترض أن تكون عليه حالة الناس في المرحلة السابقة على طور المجتمع الرسمي، ومن ثم يقدم مفهوم الإنسان الأول صورة لخصائص الإنسانية في مراحلها الأولى. فالأفراد، حسب هيجل، من هذا الطراز في حاجة للاعتراف بهم من قبل الآخرين، وأن يتلقوا من خلالهم قبولاً لأنفسهم كبشر.<sup>(٩)</sup> وفي بحثهم عن الاعتراف بالذات لدى الآخرين يظهر الناس راغبين في أكثر من مجرد إرضاء الرغبات الأساسية، مثل الحاجة إلى الطعام والملوى أو ما يقيم الحياة. فهم بالإضافة إلى ذلك يريدون من الآخرين أن يمنحونهم قيمة وأهمية لحياتهم. فالأفراد لا يمكنهم أن يصيروا على وعى بأنفسهم كأشخاص نوى ماهية خاصة ما لم يمنحهم الآخرون قيمة كأشخاص منفردين.<sup>(١٠)</sup> ولكن في هذه المرحلة من التاريخ؛ عندما تكون الخبرة الرئيسية متمثلة في "الإنسان الأول"؛ تنشأ العلاقات المدمرة. لماذا؟ رأى هيجل أنه في سعى كل شخص للاعتراف به من قبل الآخرين من الطبيعي أن يحاول الحصول على هذا الاعتراف بدون رده إلى الآخرين، ويتّوج هذا الوضع بالصراع معيداً إلى الأذهان حالة الطبيعة عند هوبز التي يسعى كل امرئ فيها إلى إجبار الآخرين على منحهم إياه القيمة التي يبحث عنها ، في حين لا يمنحهم نفس الاعتبار لقيمتهم<sup>(١١)</sup>.

رواية هيجل لهذه الخبرة إنما تجسد رؤيته لهذا الصراع الذي طالما استشهد به بين السيد والعبد. لأنه بالنسبة له وفي هذا الوضع؛ المشابه لحالة الطبيعة الهوبزية؛ الذي يسعى فيه كل شخص إلى الحصول على الاعتراف من قبل الآخرين بدون رد ذلك. يتمثل المنتصرون في السادة الذين يُخضعون الآخرين لسلطتهم، ويتخنونهم عبيداً لهم. حيث يتيح السادة للعبيد العيش لا لشيء سوى أن يقوموا على خدمتهم. والحقيقة أن هذا الوضع يخلق علاقة بين السيد والعبد؛ يتقلص فيها وضع العبد إلى مجرد حيوان مذعور بلا كرامة ولا إنسانية. ولكن هذه الخبرة تحمل في كنفها عوامل هدمها تاركة

كلاً من السادة والعبيد فى الشقاء ينعمون.<sup>(١٢)</sup> فمن يعترف بالسيد سوى هذا العبد الذى لا يحترمه؟ الحقيقة التى مؤداها أنه يُعترف به من قبل من لا يمكنه فى الحقيقة منحه الاعتبار الذى يطلبه. بالمثل لا يمكن للعبد أيضاً أن يكون سعيداً فى هذه العلاقة حيث أنه لم يُعترف به مطلقاً كإنسان بل كمجرد وسيلة يستخدمها السيد لتحقيق غاياته<sup>(١٣)</sup> .

وتصبح خبرة العبد فى النهاية أساساً ينطلق منه نحو الحرية، وخلق مجتمع مدنى يقوم على الالتزام بالحقوق الكاملة للجميع. كيف يحدث هذا؟ فى البداية يجد العبد نفسه فى عمل من أجل السيد يحقق للأخير الإشباع الذى يبغيه. حيث تتمثل دافعية العبد للعمل هنا فى الخوف من السيد، ومع ذلك فمع تقدم التاريخ يطور العبد من قدرته على أداء العمل بدوافع تسبغ على العمل قيمة من قبيل الإحساس بالمسئولية. ومع نشوء هذه الدوافع يدرك العبد أنه ليس مجرد أداة للسيد بل إنساناً حقيقياً فيتقدم ويتطور أكثر فأكثر عندما يدرك أنه قادر على العمل الخلاق الذى يؤدى به إلى اختراع التكنولوجيا التى تتيح له تغيير العالم الخارجى. هذه الخبرة تمكنه من تصور مجتمع يتغلب فيه على خوفه من السيد، ويدعوه فيه إلى حريته. ولكن نظراً لأنه، أى العبد؛ ما زال مقيداً بسيدده فهو لم يعد حراً بعد. ومن ثم فهو فى مرحلة لا يمكنه فيها إلا أن يتوق إلى الحرية، ويتصور كيف ستكون الحياة عندما ينالها<sup>(١٤)</sup> .

ويطور العبد من فلسفة تنم عن رغبته فى الحرية، وكانت المسيحية أهم ما جاء به العبد فى هذا الصدد. فالمسيحية فى نظر هيجل طريق للتفكير يؤدى دائماً إلى بناء مجتمع مدنى يقوم على فكرة توفير الحرية للجميع. كيف يحدث هذا؟ تقوم المسيحية على رؤية مفادها أن جميع الناس لديهم القدرة على القيام باختيارات أخلاقية. والحرية هى أن تكون فى وضع يخول لك اختيار الأخلاق بون الشر. ومن ثم فالأفراد بحريتهم يمكنهم جعل الأخلاق أساساً لحياتهم. غير أن هذا الهدف بالنسبة للمسيحى لا يمكن بلوغه على نحو كامل على الأرض إنما إدراكه يكون فى الحياة الآخرة أو جنة الله. وبامتلاك المسيحية للفهم الصحيح للحرية فهى تخبر الناس بألا يتوقعونها أو ينتظرونها فى هذه الحياة. ومع تقدم البشرية فى التاريخ؛ حسب هيجل ؛ يبرز المجتمع المدنى

الذى يتيح للناس إدراك الرؤية الأخلاقية المسيحية فى هذه الحياة. والمجتمع المدنى هنا هو وضع يتجسد البحث عن الحرية فيه فى إمكانية الاعتراف المتبادل - mutual recognition أو الاحترام المشترك للحقوق الخاصة بالجميع.<sup>(١٥)</sup> وهى الخبرة التى تمت مناقشتها فى كتابه "فلسفة الحق" Philosophy of Right الذى وصف فيه هيجل العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى.

### ٣ - المجتمع المدنى

إن ما المجتمع المدنى؟ وكيف يحقق هذا الاعتراف المتبادل؟ بالنسبة لهيجل يتمثل المجتمع المدنى فى ذلك الحيز المستقل الذى يستوعب المصالح الموجودة بعيداً عن الدولة، وهو متصور "كساحة تتلاقى فيها المصلحة الفردية لكل شخص بمصلحة الآخر". ووفقاً لوجهة النظر هذه، يمثل المجتمع المدنى حيزاً من الحياة يعد معادياً للدولة والتزامها بإعلاء نظرة أرقى للصالح العام<sup>(١٦)</sup>، حيث تشير خبرة المجتمع المدنى فى هذه الرؤية إلى وضع يسعى الأفراد فيه لتتبع مصالحهم الذاتية، وغالباً بدون اعتبار للالتزامات والواجبات التى تشكل أهمية أساسية فى حماية الحقوق الواجب منحها للجميع. وعلى الدولة بدورها أن تعمل على التغلب على تلك الملامح التدميرية التى تكتنف نزعات المصلحة الذاتية وذلك بغرض تحقيق مناخ للفضيلة المدنية، وما يصاحبه من تدعيم للصالح العام متضمناً احترام حقوق الآخرين.

ولكن ما ملامح الحياة المعاصرة التى تقحم المجتمع المدنى فى ساحة من المصالح المتعاركة؟ وكيف يتجاوز المجتمع المدنى هذا الوضع لخلق مجتمع يتحقق فيه الاحترام المتبادل للحقوق؟ مناقشة الجزئية الأولى من هذا السؤال تفرد لها ما يلى من فقرات، أما ما سنورده من مناقشة لأبوار كل من النقابات، والدولة فستكفل بالجزء الثانى من السؤال.

فى المقام الأول يشكل الناس جملة العمال، والمستهلكون لما ينتج عن عمل الآخرين. ولنأخذ هذا البعد الأخير أولاً. فعلى خلاف ماركس؛ كما سنرى لاحقاً؛ رأى

هيجل أن الصفة الرئيسية للأفراد في المجتمع المدني ليست هي كونهم سلعاً تُباع وتُشتري من قبل أناس أكثر حظوة، وقوة، يسعون إلى استخدام قوة عمل الآخرين من أجل مساعيهم الخاصة. بل على العكس نجد الأفراد عنده مدفوعين لخلق تنوع من الحاجات الجديدة يسعون لإشباعها الواحدة تلو الأخرى.

لِمَ تتكاثر الحاجات؟ لأن الناس؛ كما يقول هيجل: يتمسكون "بمطلب المساواة مع الآخرين فيما يخص إشباع الحاجات." وفيما هم يضاهون بعضهم البعض كمستهلكين نجدهم يخلقون شعوراً بالمساواة بينهم. كما أنه وفي نفس هذا السياق؛ حيث يبدي كل فرد رغبات مشابهة فيما يخص استهلاك السلع والمنافع؛ دائماً ما تكون هناك حاجة إلى الاختلاف عن الآخرين، حاجة إلى التميز يفصحون عنها في سعيهم؛ أي الأفراد؛ لامتلاك سلع أو منافع متميزة. في هذا السياق تأخذ الحاجات في اتساع مستمر ومتواصل مصاحباً لتطور الشهوات التي يجب إشباعها بخلق وتطوير منتجات جديدة .<sup>(١٧)</sup> وفي مناقشته لتكاثر الحاجات كان في ذهن هيجل لا محالة وضع السوق الحديث؛ حيث يأمل الناس في امتلاك ما يكفي من مال لإشباع رغباتهم، وحيث يأملون في إيجاد طرق لإشباع الرغبات الكثيرة عند الآخرين كوسيلة لكسب المال.

وتلبية الحاجات لا يمكن أن تتأتى لنا إلا من خلال العمل الذي ينتج السلع، ويشبع الحاجات الأساسية.<sup>(١٨)</sup> والعمل الذي يؤديه كل شخص هو جزء من عملية أكبر أو تقسيم أوسع للعمل؛ نظام يتيح لوظيفة كل عامل أن تكون "أقل تعقيداً"، ومن ثم تكون مهام كل عامل أسهل في الأداء. وبفضل هذه الحقيقة تتزايد مهارة كل شخص جنباً إلى جنب مع الخارج الكلي لعمله. وهنا يجد الأفراد أنفسهم في علاقات تتصف بالاعتماد المتبادل على بعضهم البعض، كل يساهم في مهمة أكبر لإنتاج ما يكفي من البضائع والسلع المتنوعة في سبيل إشباع الحاجات المختلفة لدى أعضاء المجتمع. وتقسيم العمل بالنسبة لهيجل يرمز إلى "وجود اعتماد لجميع الأشخاص على بعضهم البعض، وعلاقاتهم المتبادلة في إشباع حاجات الآخرين."<sup>(١٩)</sup> كما أنه وبمضي الوقت؛ بعد أن يصير العمل أكثر تحديداً في ضوء تقسيم العمل؛ يصبح العمل أكثر آلية وروتينية بحيث يمكن وقتها إحلال الماكينات محل الإنسان<sup>(٢٠)</sup>.



وسنجد أن ما يدعم البنية الكاملة للسوق من استهلاك وعمل ، هو المجتمع المدني الذى يقوم على تقسيمات طبقية. فهناك طبقة زراعية، وطبقة تجارية، وطبقة الموظفين المدنيين. تتكون الطبقة الزراعية من ملاك الأراضى ممن تنشأ دخولهم عن أعمال الفلاحة. وترابطهم كطبقة إنما يكمن فى ما يضمن استقلالهم فى المجتمع خاصة لهذه الأهمية الاجتماعية، والمكانة البارزة التى يخلعها المجتمع على عائلات بعينها بما لديهما من ممتلكات خاصة. أما الطبقة التجارية فهى تشكل نظام العمل الذى ينتج ما يشبع حاجات الناس من منافع وبيع. وتحت عباءة هذه الطبقة نجد عمال الإنتاج الضخم، والحرفيين الذين يعملون فى منظومة العمل التى يضعها رجال الأعمال المهتمين بإنتاج السلع، وذلك النمط من رجال الأعمال المنخرطين فى مجال التبادل والتجارة لما تم إنتاجه من سلع وبضائع. ومن الطبيعى هنا أن تكون هذه الطبقة مهتمة بإيجاد طرق لجعل الربح المالى هدفاً رئيسياً لعملهم. أما طبقة المثقفين المُشكَّكة من موظفين مدنيين؛ هذه الطبقة المتوسطة؛ فهى تقوم بإرساء البيروقراطية التنفيذية، وتتخلص مهمتهم الرئيسية فى تنفيذ القانون على نحو عادل وموضوعي، وهم فى هذا يطلق عليهم "الطبقة العمومية" لأنهم من المفترض أن يكونوا قادرين على العلو فوق المصلحة الذاتية (٢١).

وهنا فإن يسعى كل شخص لكسب العيش، وتطلعه إلى إحراز الملكية على الموارد التى بوابسطتها يمكنه تحقيق رغباته، وكذلك مسألة تنظيم العمل، والبناء الطبقي للمجتمع كل هذا بلا شك يمزج بالمجتمع المدني إلى وضع يمزج بالجماعات، والأفراد المتنافسين حيث يسعى الجميع إلى الكسب على حساب الآخرين وفى الغالب بدون الاعتبار للصالح العام (\*). فكيف يتم تجاوز هذه المصالح المتصارعة؛ بحيث لا تكون

(\*) حين أنشأ هيجل الدولة- الوظيفة مرجعاً أعلى للتقرير وعقلاً فعالاً، وحين وصف المجتمع المدني حقلاً للصراع من أجل الربح، وحين عرض الملكية والعمل كمقومات محتومة فى المسار التاريخي، وحين وعد مستقبلًا بالإشباع الشامل كمحصلة لـ "عالمية" الدولة الموظفة، لم يرق سوى بتخدير للوضع الواقعي. وضع المجتمعات التى استولت فيها أقلية من السكان، البرجوازية الصناعية والتجارية والملاك العقاريون، على مقدرات الدولة وسلطانها للحفاظ على استغلالها الاقتصادي وهيمنتها السياسية. ونسى أن الفئات القائدة سياسياً، فى بروسيا كما فى فرنسا والمملكة المتحدة، أبعد ما تكون عن أى انفصال عن المجتمع المدني، وأنها تحتل فيه مكانة مهيمنة، وأن قراراتها، التى تزعم اتخاذها وفقاً للمصلحة العامة؛ إنما تقيد فى تعزيز سلطتها. وبذلك، لم ير أن نشاط المجتمع كما تصوره يلزم الصناعيين والملاك العقاريين بالسعى وراء الربح الأقصى وبممارسة عنف متزايد دائماً وأبداً ضد شغيلة المدن والأرياف . ( من تحليل لنقد ماركس لفلسفة الحق الهيجلية، تاريخ الأفكار السياسية، قرانسوا شاتيل، وآخرون، ترجمة خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربى، ١٩٨٤ ) «المترجم».

مصالح طبقة واحدة فقط؛ ولنقل طبقة التجاريين؛ هي المهيمنة نافية بذلك أية أهمية لحاجات الطبقات الأخرى فى المجتمع؟

لإنجاز هذا الهدف تطرق هيجل إلى مناقشة النقابات (\*) corporations (٢٢) التى تتكون من تنظيمات تضم العمال، ورجال الأعمال وتقوم على إنجاز هدف إنتاجى فى المجتمع. ومن ثم؛ ففى هذا الإطار؛ تؤدى كل نقابة نمطاً مهماً من العمل؛ يعد ضرورياً لمصالح المجتمع. علاوة على أن كل نقابة من شأنها؛ كما يقول هيجل؛ أن تعتنى بمصالحها الخاصة فى إطار الحيز الخاص بها. (٢٣) فقد توجد مؤسسات لأنماط متنوعة من الأنشطة المنتجة لنقل مثلاً؛ إذا لجأنا إلى أمثلة معاصرة؛ صناعة الصلب أو الأجهزة الكهربائية، كل من هذه النقابات لابد أن يكون لديها احتكار للتحكم فى إنتاج المنتجات المرتبطة بحيزها أو مجال نشاطها الخاص. هذا بالإضافة إلى أنها فى عملها فى هذا الحيز الخاص؛ قد تصبح منافسة مع نقابات أخرى. على سبيل المثال قد تتصارع مصالح مؤسسة كهربائية مع مؤسسات الصلب حيث تسعى الأولى إلى تخفيض سعر الصلب بما يمكّنها من تصنيع أجهزة كهربائية بتكلفة أقل. ولكن لأن النقابات؛ كما يقول هيجل؛ خاضعة لإشراف السلطة العامة فإن نشاطها سيكون موكولاً إلى الدولة (٢٤) ومن ثم فإن الصراعات يمكن تسويتها، والتوسط فيها باسم الرفاهية العامة للمجتمع ككل. وبناءً على هذه الإمكانية ستتولى الدولة - كإحدى مهامها الرئيسية - مهمة التنسيق بين أنشطة المؤسسات بحيث يمكن لكل منها وبواقع إسهامها لمصلحتها الخاصة أن تساهم أيضاً فى المصالح العام.

(\*) الترجمة الصحيحة للمصطلح هنا هى "النقابات" وليس المؤسسات الضخمة الحديثة، وقد استندنا فى هذا إلى المقابل الألماني، وأيضاً اعتمدنا على مصدر ثقة يتمثل فيما ورد على لسان ماركس فى حديثه عن أن البنية الإقطاعية للملكية العقارية (فى ألمانيا) يقابلها فى المدن الملكية النقابية التى هى تنظيم إقطاعى للحرف. فقد كانت الملكية هنا تقوم بصورة رئيسية فى عمل كل فرد؛ إن ضرورة الاتحاد ضد النبالة النهائية المتحدة، والحاجة إلى أسواق مغطاة مشتركة فى وقت كان الصناعى فيه تاجراً أيضاً، والمنافسة المتعاظمة للأقنان الذين كانوا يهريون بأعداد كبيرة نحو المدن المزدهرة، والبنية الإقطاعية للبلاد بمجموعها، قد ولدت جميعاً النقابات الحرفية Corporations : انظر : كارل ماركس، فريدريك انجلز؛ الأيديولوجية الألمانية، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٨، (المترجم).

وجزاء من ذلك الصالح العام أن توفر تلك النقابات للناس عملاً أو وظيفة مفيدة ومنتجة. ففي النقابة التي تصبح "البيت الثاني" للفرد يتلقى المرء التدريب المطلوب لتلمّ المهارة التي سيؤديها، علاوة على وضعه تحت متابعة تجعله دائماً يحافظ على مستوى مرتفع من الكفاءة. بالإضافة إلى ذلك ففي مقابل عمله يُكفل للشخص مستوى لائق من المعيشة، وأيضاً؛ كعضو في النقابة يتمتع بمكانة جيدة؛ يُمنح الفرد في نظر العالم اعترافاً عاماً أو كما يسميه هيجل دليلاً على أنه "شخص" وأنه "ينتمي إلى كيان كلي يعد في حد ذاته وحدة عضوية في المجتمع ككل" (٢٥) .

هذا ومن الواضح أن يسعى المرء للاعتراف به "كشخص" من قبل الآخرين، والمجتمع يبدو موحياً بأنه ما لم يكن الفرد قادراً على أداء عمل ما بصورة جيدة، ومن ثم أن يكون عضواً في نقابة متمتعاً بمكانة جيدة؛ فقد لا يتاح له حتى مجرد الاستمتاع بكامل الحقوق المكفولة للجميع. "قيدون أن يكون عضواً في مؤسسة مفوضة ... يصبح المرء بلا مكانة أو كرامة، ومن ثم ينزل هذا الانعزال بفاعلية عمله إلى درجة شخص-متمركز- حول ذاته، ويصبح رزقه ورضاءه غير مضمونين" (٢٦) . ورغم أننا لسنا بصدد البرهنة على أن الشخص الذي ليس عضواً في نقابة لابد أن تنتزع حقوقه منه فقد بدا هيجل موحياً بأنه أياً ما كانت الحقوق التي يمتلكها الفرد فستكون في منزلة أقل قيمة من تلك الحقوق التي يمتلكها شخص يتمتع بعضوية كاملة في نقابة.

ولإعطاء مثال على هذه النقطة من وحى ما نعيشه في مجتمعنا حالياً نقول إن الشخص الذي يتمتع في إحدى المهن بتقدير عال؛ لابد وأن يكون متمتعاً باحترام يفوق الاحترام الذي يتمتع به شخص بدون عمل، أو كما ندعوه نحن، وربما هيجل أيضاً؛ بـ "عامل اليومية"، أو الشخص الذي يلتحق بعمل مؤقت مقابل الوظيفة الدائمة في مجال ما. (٢٧) نعم إن العمالة المؤقتة أو عامل اليومية سيتمتع بنفس الحقوق التي للآخرين، ولكن بسبب وضعه الأقل شأنًا في المجتمع فلن تمنحه تلك الحقوق سوى دعمٍ هزيلٍ في المجتمع قياساً على ما تضمنه هذه الحقوق من دعم حقيقي. فعامل الأجر اليومي قد يكون قادراً على ممارسة الحق في حرية الكلام، ولكن من سيستمع له؟ قد

يكون لديه الحق في الحصول على رعاية صحية، ولكن هل سيكون بنفس الجودة المقدمة للأعضاء الأعلى مكانة في المجتمع؟ وهكذا

فهذا الإخفاق المحتمل في توفير قيمة كاملة للحقوق لجميع من يقعون خارج حيز النقابات يعاود الظهور أيضاً في معالجة هيجل أو نظريته للفقراء، فهو يرى أن الاقتصاد المزدهر سيضمن وظائف لمن يتمتعون بمهارات مطلوبة لدى المجتمع، ولكن في الوقت نفسه لن تكون هناك وظائف لمن لا يتمتعون بالمهارات اللازمة.<sup>(٢٨)</sup> وبالتالي سيكون هناك "قطاع عريض" من الناس ممن سيتخلفون عن مستوى العيش الأساسي. " فكيف سيكون الأمر حيالهم؟ لم يناد هيجل بحصول الفقراء على مصروفات مالية سواء من الأثرياء أو من المؤسسات الخيرية ؛ لأن هذا سيثبطهم عن العمل . ومن ثم ففي غياب العمل لن يتمكنوا من نيل ما يمثل عند هيجل المبدأ الأساسي للمجتمع المدني ألا وهو الشعور باحترام الذات، والاستقلالية <sup>(٢٩)</sup> .

كذلك لم ير هيجل لزماً على الدولة أن تخلق عملاً للمتعطلين لأن هذا من شأنه أن يضخم Inflation من حجم الإنتاج" مسفراً ذلك عن زيادة في السلع تفوق القدرة الفعلية على الشراء. وهذا ما يستتبع؛ عند هيجل؛ القول بأن المجتمع المدني القائم على السوق الحر غالباً ما لا يكون قابراً على حماية الناس من الوقوع في براثن الفقر، ومن أن يصبحوا جزءاً من "الرعا" أو ممن لا يقيمون وزناً، بسبب فقرهم، لأي من القيم الأخلاقية الأساسية مثل الصواب والخطأ، واحترام الذات<sup>(٣٠)</sup>.

وهنا تكشف معالجة هيجل لوضع الفقراء عن مصدر رئيسي آخر من صراع المصالح في المجتمع المدني. ومع ذلك ليس من الواضح أن نواته ذات الدور المهم في مساعدة المجتمع المدني على مواجهة تلك المشكلات المرتبطة بالصراعات المتعلقة بالعمل، والطبقة، والاستهلاك؛ سيكون لها أي دور فعال في مواجهة تلك المشكلات المرتبطة بالفقر والتي تتسبب عن عدم التوازن الناتج عن حياة السوق.



#### ٤ - الدولة والفضيلة المدنية

تعلو الدولة عند هيجل (\*) فوق المصالح الخاصة التي تصنع المجتمع المدني، وتوفر أساساً لانتقال المجتمع صوب مفهوم الرفاهة العامة. ويجبر بنا أن نُذكر مرة أخرى أنه لا يجب أن نخلط عند هيجل بين الدولة والمجتمع المدني. ففي الأخير يفصح الناس عن مصالح خاصة تعبر كل منها عن مفهوم المرء للحرية الشخصية. وإذا كان على الناس أن يُعرفوا أنفسهم تعريفاً مائعاً؛ في إطار مصالحهم التي يمتلكونها كأعضاء في المجتمع المدني؛ فمن شأنهم إذن أن يفكروا في أن عضويتهم في الدولة كانت مسألة اختيارية، وتقوم في جانب كبير منها على ما إذا كانت الدولة تستدعم مصالحهم الخاصة أم لا. بيد أن كل شخص؛ حسب هيجل؛ مقدر عليه بصفته جزءاً من منظومة مؤداها التمتع بحياة مدنية كاملة أن يعيش حياته بما يتفق مع مفاهيم للالتزام تتسم بفاعلية، وإلزام على نحو شامل. والدولة التي تجسد تلك الالتزامات ليست اختيارية بل حقيقة لازمة لأية حياة إنسانية مزدهرة (٢١).

فالأمر أن هيجل لم يُقم سلطة الدولة على مفهوم اتفاق المصالح المختلفة في المجتمع على تقبلها. بل أسندها إلى إدراكنا أن هناك حقيقة عقلية توجد مستقلة عن

(\*) الدولة الهيجلية هي الاتحاد الوثيق والكامل بين الفردية L'individualisme والشمول L'universalisme. فيجب على الدولة ألا تفرض قط على المواطنين شيئاً من شأنه أن يمس ببعض النوات Individualité. ومن جهة أخرى يجب على المواطنين ألا يطلبوا أو ينتظروا من الدولة شيئاً يكون قابلاً لأن يجعلهم خارج قانون الطبيعة الإنسانية، في الدولة تتجه إرادة كل إنسان إلى الشمول بمعنى إلى اللانهاية وفي الدولة وبواسطتها تكون الحرية أخيراً مطلقة بصفة حقيقية، ففي القديم كانت الدولة تظلم الفرد ولذلك لم يكن مخلصاً وإنما كان مزوراً أو كاذباً، أما حالياً فعلى العكس يوجد فلاسفة يتركون كل مواطن لمغامرات إرادته ويتركون الدولة تتكون عن طريق الاتفاق التلقائي بين الإرادات الفردية، هؤلاء أيضاً يحدثون بلبلة في الدولة عن طريق الخلط بين الفردية الكاملة والشمول الكامل. إذن مهما كان الأصل التاريخي للدولة ومهما كان الشكل الذي اتفق عليه الناس في الدولة فجوهر الدولة يكون إلهياً. والحقيقة أنه لما كان للحرية أن تصير في الدولة مطلقة ولا نهائية لازماً أن تكون الدولة إلهية du staat ist goe lt ichter Wille إن حكم الله وشرعه في العالم لتكون الدولة Es ist der gang gottes inderwelt class der staat ist. راجع : جنور الاشتراكية الألمانية، جان جوريس Jean Jaures، ترجمة فوزى عبد الحميد، ١٩٦٦ (المترجم).

المصالح المختلفة، والمتنوعة في المجتمع وأن الدولة توجد كهيئة مستقلة بذاتها في علاقتها بهذه المصالح بغرض أوجد هو إعلاء هذه الحقيقة<sup>(٢٢)</sup>

فرؤية هيجل للدولة تختلف بشكل دال عن تلك الرؤية التي عرضنا لها فيما سبق. فدولة لوك ؛ لكونها تنشأ عن موافقة المواطنين؛ فهي تمثل في الأذهان بما أنها تمثيل للمصالح المختلفة في المجتمع، ومن ثم لن يكون ممكناً؛ بالنسبة للوك؛ أن نخلق دولة منفصلة، ومتميزة عن المجتمع نظراً لأن الدولة كتمثيل للأغلبية إنما تعد تجسيداً للمصالح المختلفة التي تشكل المجتمع. أما دولة كانط فهي قريبة من دولة لوك حيث تقوم على الحاجة إلى تدعيم المصالح الأساسية للمجتمع حتى في ظل توقعها بأن هذه المصالح تتناول القضايا من زاوية العقل العام.

أما عن هوبز فكان سيبدو وكأنه يُعرف الدولة بحيث تشمل على الجوانب الخاصة بكل من لوك، وهيجل. فالدولة عند هوبز تنشأ؛ كما هو الحال عند لوك؛ عن الاتفاق، وهي أيضاً موكلة بالدفع بمصالح المجتمع إلى الأمام. ولكن؛ بالنسبة لهوبز؛ بسبب أن إحدى المصالح التي يريد الناس الدفع بها في المجتمع تلخص في الحاجة إلى وحدة متماسكة قوية متمثلة في قوة الدولة؛ بغرض حفظ النظام والاستقرار؛ فقد أورد لنا هوبز ذلك الطراز من الدولة التي يمكنها أن تقف خارج هذه المصالح وتكون مستقلة عنها بغرض تحقيق النظام، والاستقرار. ومن ثم تُخلع على دولة هوبز الصفة الهيكلية. وبالتالي كان هوبز؛ بون عن لوك، وكانط؛ الأكثر احتمالاً لتقبل ما قام به هيجل من فصل الدولة عن "المجتمع المدني".

وأخيراً، كان من الوارد ألا يتقبل روسو هذا الفصل الذي قام به هيجل للدولة عن المجتمع. فالدولة بأغراضها وأهدافها؛ مرتبطة دائماً بمفهوم المواطنين عن المصالح العام. من ناحية أخرى يقف روسو مع هيجل في كونه لا يرغب في مجتمع لا تملؤه سوى طبقات مختلفة توجهها المصلحة الخاصة؛ ممن لا يؤلون سوى القليل بل وفي الغالب لا يؤلون مطلقاً اهتماماً بالمصالح العام. وحيث لا يمكن تحقيق إرادة عامة a general will في المجتمع؛ فيما بين المصالح المختلفة؛ قريباً وجد روسو في فصل

هيجل للدولة عن المجتمع المدني شيئاً محبباً؛ كطريقة لتحديد، ومن ثم فرض الإرادة العامة على مجتمع مستعص يلهث وراء المصلحة.

من منهم يحالفه الصواب فى هذه الأمور؛ هيجل أم الآخرون؟ يبدو عامة أن الدولة؛ فى المجتمع المدني؛ تحتوى على عناصر من كل من هذه الرؤى تتعايش كل منها مع الأخرى. فى هذه الحالة فالدولة فى المجتمع المدني ليست محددة على وجه الحصر فى ضوء المنظور الهيجلى ولا منظور لوك. حيث إنه؛ بادئ ندى بدء؛ ليس هناك شك فى أن الدولة؛ إلى حد ما؛ نتاج للمصالح المختلفة التى تشكل المجتمع الباسطة سلطتها عليه. فليس من الممكن أن نفصل الدولة كاملة عن حيز المجتمع المدني كما حاول هيجل أن يفعل. ولكن من ناحية أخرى يجب على الدولة أن تمارس سلطات مستقلة فى الحكم بالأصالة عن مبادئ تعد فى أصلها مهمة، ومصيرية بحيث يعززها جميع العاقلين. وهى بهذا الدور يجب أن تنفصل، فى بعض الأحيان، عن المجتمع بالشكل الذى وصفه كل من هوبز، وهيجل. وحتى بالنسبة للوك؛ فإن الدولة عليها أن تكون حكماً محايداً بين المصالح المتصارعة. على أية حال إن العلاقة الثنائية للدولة مع المجتمع لا توحى فقط بمجرد وجود مصالح كثيرة فى المجتمع المدني بل أيضاً بأنه يوجد؛ وكما أشرنا فى الفصل الأول- بيئة أخلاقية أوسع يجب المحافظة عليها إذا ما كانت هناك رغبة فى تأمين المصالح الأساسية للجميع ، وفى حالة من ناقشناهم من كتاب وأيضاً من سنناقشهم الآن ولاحقاً؛ بمن فيهم هيجل؛ فإن القيم الأساسية التى يحفظها المجتمع المدني إنما تشمل التزاماً بحماية الحقوق للجميع.

ولنعد إلى رؤية هيجل عن الدولة؛ فهو يرى أنها عندما تكون قادرة على منح المفهوم الذى يمكن للجميع أن يتبعوه عن الرفاهة العامة؛ سيتحول المجتمع المدني وقتها من وسط milieu من المصالح المتصارعة إلى وضع تكون الطبقات المختلفة فيه قادرة على التعاون من أجل تحقيق مصالح مشتركة على المدى البعيد. فى هذا السياق توقع هيجل أن يشارك جميع أعضاء المجتمع فى الرفاهة العامة، ومن ثم فبدلاً من أن يظلوا أسيرى المصالح المتصارعة سيتسنى لهم الاندماج فى مجتمع يعمل صوب أهداف

واحدة. وبالنسبة لهيجل فحتى في وجود مصالح خاصة عند الأفراد فإنهم قادرون، رغم ذلك، على اعتبار أنفسهم أعضاء مساهمين في المجتمع.

كيف تُنظَّم دولة هيجل بحيث يتسنى لها تحقيق هذا الهدف؟ نقول إن الدولة الحديثة إنما تستند إلى دستورها Constitution الذي يتألف من المبادئ الأساسية العقلية، والشاملة التي تحدد طبيعة الدولة والمؤسسات التي تقف على تنفيذ هذه المبادئ<sup>(٣٣)</sup> وهذا يعنى أن المبادئ التي تمضى الدولة في هديها ليست نتاجاً لاتفاق اجتماعي عام بين طبقات مختلفة، أكثر من كونها إفصاحاً عن الحقائق الشمولية للعقل؛ التي يجب اتباعها دائماً. وسنتطرق أولاً - فيما يلي - لمناقشة المبادئ الرئيسية التي تستند إليها الدولة.

بشكل عام تلتزم الدولة الحديثة بتأمين الحقوق الأساسية لكل فرد. تلك الحقوق التي تساعد على تأمين حرية الشخص في القيام بخياراته الأساسية حيال ما يرتضيه من طريقة لحياته. ولكنها - أى الحقوق - لا بد أن تُرى في الوقت ذاته داخل سياق يُحتم على الأفراد أن يعترفوا كذلك بواجبات أساسية. واجبات يجب أن يدعمها الجميع كشرط لتأمين الحقوق للمواطنين كافة. ومن ثم فالحقوق، والواجبات في وثاق مع بعضهما البعض، وكلاهما "متحدان في علاقة واحدة"<sup>(٣٤)</sup> Ist goe it licher، فالأفراد لديهم مصالح خاصة يستخدمون لمراعاتها ما يتمتعون به من حقوق، ولكنهم في ذلك عليهم أن يعززوا جميع المعايير المرتبطة بالواجبات التي تعتبر ملزمة؛ وبشكل شامل؛ لجميع المواطنين. لأن الفرد في واقع الأمر يدرك أنه بتدعيم واجباته في مجرى تنبعه لمصالحه إنما يصبح عضواً ملتزماً بواجبات المجتمع ومتمتعاً بحماية حقوقه كاملة. هنا يقول هيجل: "إن الفرد المنعزل isolated بقدر ما تكون واجباته محل اعتبار فإنه يظل قابلاً في حالة خضوع؛ على عكس ما يكون كعضو في مجتمع مدني civil society؛ فإنه يجد في أدائه لواجباته نحو هذا المجتمع حماية لشخصه وأملاكه، واعتناءً برفاهيته الخاصة، وإشباعاً لمغزى وجوده، ووعيه وشعوره بذاته كعضو في كل، وأنه بقدر إتمامه لواجباته كاملة عن طريق أداء مهامه وخدماته للدولة state بقدر ما يتمتع بتدعيم



وأمان.<sup>(٣٥)</sup> أما عن مؤسسات الدولة التي تقوم بتنفيذ الحماية لكل من الحقوق، والواجبات فإنها تنقسم في ثلاثة أقسام<sup>(\*)</sup>: الملك، والهيئة التنفيذية، والهيئة التشريعية.<sup>(٣٦)</sup>

يعتلى الملك monarch قمة الدولة عند هيجل<sup>(\*\*)</sup> فقد اعتقد أن الملكية الدستورية constitutional monarchy كانت بمثابة إنجاز العالم الحديث.<sup>(٣٧)</sup> ويرمز الملك هنا لالتزام الدولة بكل من مبادئها الأساسية ومؤسساتها التي يمكن أن تقف على تنفيذها على أفضل حال. وليست فكرة الملكية؛ كما ترد هنا؛ ملكية مطلقة، فالواضح بالفعل أن الملك يرى هنا كمشارك في مسئولية الحكم مع الآخرين. ومناقشة هيجل للعلاقة بين

(\*) في تأكيده على حالة الدولة الواحدة التي لا تقبل الفصل تماماً مثل أعضاء الجسم ... نجده يسمى مجموع السلطات باسم الحكومة Regierung أى نظام الحكم ، وباسم الهيئة الحاكمة وفى وقت معين باسم "السلطة الحاكمة الخاصة،" Besondere Regierungs (المترجم) .

(\*\*) "What Hegel really wants, however, is nothing other than the universality of the constitution and the laws is the crown, the sovereignty of the state. So it is wrong to make the crown the subject, and, inasmuch as the power of the sovereign can also be understood by the crown, to make it appear as if he [the sovereign] were the master and subject of this moment. Let us first turn to what Hegel declares to be the distinctive principle of the power of the crown as such, and we find that it is "the moment of ultimate decision, as the self-determination to which everything else reverts and from which everything else derives the beginning of its actuality" in other words this "absolute self-determination." Here Hegel is really saying that the actual, i.e., individual will is the power of the crown<sup>12</sup> ١٢ says it this way: When...the will gives itself the form of individuality ....this constitutes the resolution of the will, and it is only in so far as it resolves that the will is an actual will at all. In so far as this moment of ultimate decision or absolute decision or absolute self-determination is divorced from the universality of content [i.e., the constitution and laws,] and the particularity of counsel it is actual will as arbitrary choice [Willkür]. In other word: arbitrary choice is the power of the crown, or the power of the crown is arbitrary choice. See "Critique of Hegel's Philosophy of Right"; Karl Marx, translated from the German by Annette Jolin and Joseph O'Malley, Cambridge University press, 1978. (المترجم)

الملك، والعناصر الأخرى للحكومة تساعدنا في تبين الكيفية التي ستأخذ بها هذه المسؤولية المشتركة محلها على أرض الواقع. فكيفية تقاضى هيجل الوقوع في الاستبداد الملكى تعد مسألة مهمة لدولة كدولة هيجل ملتزمة بتأمين الحقوق الأساسية للجميع. المسألة التي تتضاعف أهميتها مع حقيقة كون الملك منصباً بالوراثة وليس بالانتخاب<sup>(٢٨)</sup>.

الملك عند هيجل مسئول عن المبادرة بإرساء تشاور سياسى أو ما أشرنا إليه سابقاً في مناقشة كانط بالعقل العام *public reason*. فما هو هدف التفكير العام عند هيجل؟ يشتمل التفكير العام على الاعتبار في جميع وجهات النظر المتعلقة بالقضايا المختلفة على أمل تحقيق اتفاق بصدد هذه القضايا يكرس التزاماً اجتماعياً بالمبادئ الشاملة للدستور، خاصة الحاجة إلى حماية حقوق الجميع مع توضيح الواجبات المرتبطة بهذا المسعى.

فالملك الذى "ترجع إليه القرارات النهائية"<sup>(٢٩)</sup> يقضى بأن تكون أية سياسات خاصة دافعة في صالح المبادئ الأساسية للدستور، وليست منتهكة لها على أية حال. ولهذا نراه يقر بأن تكون السياسة الخاصة مندرجة دائماً تحت "الكل" *universal*، وهو ما يعنى أنه؛ أى الملك؛ ومجلسه يمكن أن يشرع في مناقشة السياسات، وتقديم الاقتراحات حول الشئون الجارية للدولة، أو الشروط القانونية المطلوبة لتلبية الحاجات.<sup>(٤٠)</sup> وسوف يأخذ الملك في اعتباره حاجات المجتمع، وحالة القانون الموجود في علاقته بهذه الحاجات، كما سيقترح مبادرات سياسية بعينها يجب أن يضعها المجتمع في الاعتبار. وطوال الوقت تتمثل نية الملك في أن يُذكر أعضاء المجتمع بأن أعمال أفكارهم؛ بصدد قضية معينة؛ يجب أن تكون بمراعاة ألا تتجاوز؛ التصورات الخاصة للمصلحة؛ أهمية الحلول التي تنطلق، وتجسد المبادئ العامة للدستور.

أما عن قرارات الملك فسيتم تنفيذها بواسطة الهيئة التنفيذية في الحكومة التي تشتمل على القضاء، والشرطة، وأيضاً طبقة الموظفين المدنيين الذين يقومون؛ كأعضاء في الطبقة المتوسطة مثلاً أشرنا آنفاً؛ بالإشراف على أنشطة النقابات لكي تضمن

قيامها على تنفيذ أهدافها بما يتفق مع المبادئ العامة التى أرساها الدستور ويحفظها الملك. ووظيفة الهيئة التنفيذية "أن تجعل المصلحة الشاملة (مفهوم الصالح العام) فوق الأهداف الخاصة للمجتمع المدنى".<sup>(٤١)</sup> كما أنها دائماً لديها مهمة ضمان تدعيم الغرض الرئيسى للملك المتمثل فى الالتزام بتعزيز نفس الحقوق، والواجبات الأساسية. والطريقة التى يصف بها هيجل الهيئة التنفيذية توحى بأنها جناح أو فرع من العرش ملزمة دائماً فى ممارسة أنشطتها بتعزيز المبادئ الأساسية التى يجسدها ويرمز لها الملك بالنسبة للأمة. وقد ذكر هيجل بالفعل أن العناصر الرئيسية للجهة التنفيذية – وهم الموظفون المدنيون الذين يراقبون النقابات، والاستشاريين الذين يقدمون المشورة والنصح عن كيفية تنفيذ أو تفسير السياسات؛ بحيث تجسد الالتزام بتأمين الحقوق والواجبات الأساسية – يرفعون تقريراً إلى موظفى الهيئة التنفيذية الأعلى الذين يتصلون "مباشرة بالملك".<sup>(٤٢)</sup> .

وفيما تبقى لنا فى هذه الجزئية نود أن نناقش رؤية هيجل لممارسة العقل العام، التى تتم على نحو واسع بين الملك والسلطة التشريعية. ولكى نصور كيفية تحقق التفكير العام فيما يخص اتفاق عقلاى سنستخدم مثال الرعاية الصحية ، فالملك بعد أن يراجع مع مجلسه حاجات المجتمع، وما يوجد فيه من قوانين تتعلق بتلك الحاجات قد يشير إلى حاجة الدولة إلى وضع سياسة للرعاية الصحية. وفى مناقشة الرعاية الصحية سيقدم الملك رؤية للالتزام بالحقوق المتساوية لكل ما يتصل بمجال الرعاية الصحية. على سبيل المثال قد يشير بأنه بغض النظر عن نوع السياسة المتبناة فهى فى المقام الأول يجب أن تكون سياسة من شأنها أن تحقق تغطية شاملة لجميع المواطنين. ومن ثم فالملك، وفور مراجعته لما يوجد من قوانين، وأعراف عن الموضوع محل النقاش، سيشير بحدود معينة لا يمكن تجاوزها أو تخطيها. على سبيل المثال إذا كانت حماية نخبة معينة من الأطباء تبدو ذات أهمية سيشير الملك بالحاجة إلى تنفيذ ذلك فى أية خطة تم قبولها بشكل نهائى. بل إنه حتى قد يقترح خططاً تعمل على تحقيق التغطية الشاملة.

مع ذلك؛ يبقى القرار الفعلى حول أفضل طريقة لتحقيق مبدأ التغطية الشاملة فى يد السلطة التشريعية؛ التى تسعى فى سبيل ذلك إلى بلوغ رفاهة وسعادة المواطنين؛ عن طريق تعيين الحقوق المحددة التى يفترض أن يتمتع بها كل فرد فيما يتعلق بالسياسات موضع المناقشة والمتمثلة فى هذه الحالة فى الرعاية الصحية. وفى نفس الوقت يجب على السلطة التشريعية أن تحدد للمواطنين الواجبات الأساسية التى يجب أن يدعموها كشرط لحصول هذه الحقوق. ويشير هيجل إلى هذه الواجبات "كخدمات يجب استخلاصها من الناس" أو بمعنى آخر يشير إلى ما يجب أن يساهم به الناس مالياً لى يتلقوا الحقوق المكفولة لهم. ففى مثالنا هذا يوجد؛ ضمن قائمة الواجبات المفروضة على المواطنين؛ مطلب دفع التكاليف اللازمة مقابل حقوق الرعاية الصحية الممنوحة لهم..<sup>(٤٣)</sup> وستابع الهيئة التشريعية مسألة التكلفة بأن تسمح بمناقشة وجهات النظر المختلفة فى المجتمع حول القضية محل النقاش حيث يكون الأمل فى الوصول إلى إجماع بصدد سياسة ضريبية قادرة على إنجاز مبدأ التغطية الشاملة على أكمل وجه.

ولإنجاز هذه المهمة فإن السلطة التشريعية التى تسمى أيضاً بـ "الطبقات" (\*). Estates تمتلك مجلسين؛ يمثل كل منهما طبقة مختلفة فى المجتمع المدنى..<sup>(٤٤)</sup> المجلس الأعلى يتكون من الطبقة الزراعية، والمجلس الأدنى يتألف من النقابات. وقد اعتقد هيجل أن "الولايات والهيئات التنظيمية تمثل ضماناً للرفاهية العامة والحرية الجماهيرية"<sup>(٤٥)</sup>. وتكتسب الطبقات فى السلطة التشريعية؛ بمرور الوقت؛ خبرة فى الحكم، وتستوعب حاجات العامة من الناس، ومشكلات الهيئة التنفيذية فى حكم النقابات. والواقع أن الطبقات فى السلطة التشريعية هى أكثر الجهات توقعاً للنقد العام من "الكثير" قبل وقوعه، ومن ثم فهى قادرة على اقتراح سياسات من شأنها درء الصراعات غير الضرورية<sup>(٤٦)</sup>.

(\*) يشير مصطلح Estates تقليدياً إلى طبقات الشعب الثلاث: النبلاء، ورجال الدين، والعامة من الناس؛ ولكن هيجل يستخدمها هنا بالمعنيين: الولايات، والهيئات المنظمة. Stand (المترجم).



ويضم المجلس الأعلى أعضاء من الطبقة الزراعية من بين القادرين على الاحتفاظ بانفصالهم واستقلالهم بفضل ما لديهم من ثروات لا تتأثر بصعود أو هبوط دورة الأعمال أو "البحث عن الربح"، تلك المسائل القريبة والمقربة لدى رجال الأعمال. السبب الآخر لاستقلالية هذه الطبقة أنها ليست مرتبطة بالقاعدة المالية والضريبية للدولة، ومن ثم فهي ليست مجبرة على الاستناد؛ في رؤيتها أو مواقفها السياسية؛ إلى السعى لنيل استحسان العامة أو الطبقة التنفيذية.<sup>(٤٧)</sup> علاوة على أن أعضاء هذه الطبقة، كما صورهم هيجل، قادرون على تمثيل أنفسهم في الهيئة التشريعية.<sup>(٤٨)</sup> ليسوا مدفوعين مطلقاً وراء المنصب فهم في حلٍ من وطأة الانخراط في الألاعيب السياسية. إذن فهم قادرون؛ بفضل استقلالهم؛ على تنفيذ واحدة من أهم الوظائف الخاصة بالسلطة التشريعية؛ أي العمل كوسطاء بين الملك، والمصالح الأخرى للمجتمع المدني.<sup>(٤٩)</sup> فإذا عدنا إلى مثال الرعاية الصحية قد تستطيع هذه الطبقة الوصول إلى حلول وسطى، وإقامة التسوية بين الملك؛ الذي قد يرغب مثلاً في التحرك صوب شكل من الرعاية الصحية تكفلها الدولة؛ وبين تلك المصالح داخل المجتمع المدني؛ التي قد ترغب في إرساء نظاماً من الرعاية الخاصة. ونتيجة لجهد الطبقة الزراعية ستضعف فرصة "المعارضة المباشرة" للملك أو الجهة التنفيذية من قبل الطبقات الأخرى في المجتمع المدني، مما يعنى تقادى مأزق الحكومة أو نشوب حرب اجتماعية.<sup>(٥٠)</sup>

أما المجلس الأدنى فيتألف من النواب أو الممثلين من المجتمعات المختلفة خاصة النقابات. ورأى هيجل هذا الجانب من الحكومة كعنصر "متذبذب" *fluctuating* وذلك لتأثر النقابات بما يقع من تغيرات في مجريات الأمور الخارجية أو الاقتصادية أكثر من تأثر أولئك المشتغلين بالزراعة. ومن ثم فالنواب؛ في المجلس الأدنى؛ موكل لهم تمثيل "الحاجات الخاصة، والصعوبات والمصالح الخاصة" للنقابات.<sup>(٥١)</sup> وبالنسبة لأعضاء هذه الجهة فإنهم يتسمون بدرجة أعلى من التناغم مع المشكلات اليومية؛ التي تواجهها النقابات أثناء أدائها لوظائفها في المجتمع. وفي تجديده للتشريعات؛ إذا أكملنا على مثال خطة الرعاية الصحية؛ سيتطلع المجلس الأدنى إلى التأكيد على أن المبدأ العام؛

أى التغطية الشاملة؛ يمكن تأويله بطريقة ما بحيث تحترم حاجات النقابات. والحقيقة أن هذا التفهم قد يؤدي إلى خلق خطة لا يطرحها الملك، ولا هي مقبولة مبدئياً لدى المجلس الآخر. ولكن بحكم المناقشة التي ستدور حول الخطة المقترحة على مدار الوقت فقد يقدم كل من المجلس الآخر، والملك ما يلزم من تنازلات.

ويمكن للملك أن يدعو إلى عقد اجتماع مع إحدى النقابات ليرسل عنها نائباً في المجلس الأدنى، وعندما يحدث ذلك تنتخب النقابة المعنية نائباً عنها لهذا الغرض.<sup>(٥٢)</sup> ومن ثم تقوم كل نقابة بانتخاب أعضائها ليمثلوها. وقد أكد هيجل أن كلاً من المجالات الأساسية *essential spheres* في المجتمع المدني يجب أن يكون لديها نائب يمثل مصالحها. وافترض أن الالتزامات، والهموم السياسية لدى كل شخص ستكون في وثاق مباشر مع المجتمعات الخاصة التي يعمل فيها. وإذا فكرنا أنه معزول عن تلك المجتمعات؛ أثناء التشاور السياسي؛ سيكون هذا بمثابة إنكار لوضع مصيرى بالنسبة لكيانه<sup>(٥٣)</sup>.

مع ذلك كان أمل هيجل في ألا يؤدي السماح بالتمثيل النيابي للمجالات المختلفة داخل المجتمع المدني على هذا النحو إلى الانقسام أو التشظى الاجتماعي. فإلى أي حد يعد هذا ممكناً؟ كما رأينا تدير النقابات الحاجات اليومية للمجتمع، وتعمل في سياق "المنظور الأعلى" الذي حددته الدولة. وهو الهدف الذي يتحقق بسبب أن رؤساء النقابات تم اختيارهم بواسطة اتحاد انتخابات شعبية وشهادة من المسؤولين في الهيئة التنفيذية كما أن مديري النقابات يقومون بهذا في ظل توجيه من الموظفين المدنيين في السلطة التنفيذية. ومن ثم فمن المفترض أن الموظفين المدنيين الذين يشكلون السلطة التنفيذية سيقومون كأشخاص مثقفين وبيروقراطيين محترفين بالإشراف على النقابات، والتأكد من أنها في مسار تحقيق الأهداف التجارية والأعمال الخاصة تكون ملتزمة بالسياسات التي أرسنها الدولة<sup>(٥٤)</sup>. وبالتالي فإن موظفي وأعضاء النقابات في وعيهم بوجود الأعين المراقبة من موظفي الدولة؛ يصبحون موجهين لدعم سياسات الدولة عند تنفيذهم عمل النقابة. ومن ثم فأى ميل بالنسبة للنقابة نحو التحرك بوازع من توجهها الذاتي؛

يتحدى التوجهات العامة؛ معرضاً لحظر تام وتقييد صارم. والواقع "أن عقل النقابة ...  
مثلاً يقول هيجل؛ ينقلب على عقبيه إلى عقل الدولة" وهذه الخبرة هي بمثابة "سر  
الوطنية" secret of patriotism.<sup>(٥٥)</sup>

فعندما تدخل النقابات السلطة التشريعية فهي لا تفعل ذلك لمجرد تعزيز مفهوم  
ضيق للمصالح العام بل لإعلاء مفهوم للمصالح العام يجسد الالتزام الكامل ببلوغ  
سياسات ومبادرات الملك. وهنا وحتى إذا كانت خبرة حياة النقابة توجهها أكثر نحو  
مصالح خاصة ، فلأن النقابة جزء من مجتمع أكبر تحكمه سياسات الدولة، يصير  
الأفراد في ممالأتهم لمصالح نقابية أكثر احتمالاً أن يصبحوا على دراية بالحاجة إلى  
تحديد تلك المصالح بطرق تلي من شأن مصالح المجتمع أيضاً. إذن؛ من الواضح أن  
النقابات ستمارس وأيضاً ستعلم الفضيلة المدنية أو الحاجة إلى إعلاء الرفاهية العامة.

في هذا السياق يجب على كل طبقة في السلطة التشريعية أن تساهم "بشيء  
ما متميز، تتفرد به في عملية التشاور"،<sup>(٥٦)</sup> والأمل من هذا المشروع هو خلق إجماع  
يجسد المبدأ الرئيسي للدولة الخاص بتأمين الحقوق للجميع، في إطار من احترام  
الواجبات المصاحبة. وهنا فإن السياسة التي تم تطويرها بصدد الرعاية الصحية من  
شأنها أن تنفذ المبدأ الفعلي الرئيسي ، أي الحاجة إلى تغطية شاملة والتي توصل إليها  
الملك في بداية مناقشة ضرورة وضع هذه السياسة.

إن المؤسسة العظيمة للسياسات الحديثة بالنسبة لهيجل أنها غالباً ما توجد خارج  
نمط التفكير العام الذي وصفه للتو. والرأي العام بالنسبة لهيجل يشير أيضاً، وفي  
الغالب إلى ميل الناس لإعلاء مواقفهم الخاصة، والشخصية المجردة من الاهتمام  
بالمبادئ العقلانية التي يجب أن تقوم على أساس قرارات عامة بصدد أمور وقضايا  
عامة. يقول هيجل : "إن الاستقلال عن الرأي العام يمثل الشرط الرسمي الأول لتحقيق  
أي شيء عظيم أو عقلاني سواء في الحياة أو العلوم".<sup>(٥٧)</sup>

تُبرز وجهة نظر هيجل في هذه القضية التزامه بتأمين الفضيلة المدنية في المجتمع  
المدني. خاصة أنه بحث في حفظ آمال الاعتراف المتبادل، ويبحث في هذا المشروع

بصور وطرق متنوعة بدءاً من تأمين الحقوق للجميع، والحفاظ على وضع يكون فيه التشاور العام للمجتمع أحد المجالات التي يتم فيها إقرار قضايا عامة في إطار الالتزام بكل من المبادئ العقلية المشتركة، والاستعداد للإصغاء إلى وجهات نظر متنوعة في تحديد الطريقة الأمثل في تنفيذ، وممارسة تلك المبادئ. وهنا عندما تكون القيمة العظيمة للاعتراف المتبادل أو ما أشرنا إليه مبكراً (في الفصل الأول-المترجم) باسم الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل *civil virtue of mutual respect* هي محور حياة الناس في المجتمع المدني؛ فإن المجتمع المدني يكون قادراً على التغلب على جنوحه نحو إعلاء السلوك المتمركز - حول الذات؛ الذي لا يعبأ بإعلاء المصالح العام.

يبقى سؤال أخير؛ وهو يدور في فلك التيمة الرئيسة لهذا الكتاب: هل كان من شأن رؤية هيجل للدولة أن تسمح بوجود حيز مستقل من الجماعات الطوعية التي تعمل؛ ليس فقط كمصد أمام الدولة؛ بل أيضاً كقاعدة تدريبية لتطوير الاتجاهات المدنية من قبيل الاحترام المتبادل؟ وفقاً لوجهة نظر هيجل للمجتمع المدني كساحة من مصالح ذاتية جامحة في حاجة إلى أن تُحكم بواسطة ميول اجتماعية من نقابات تشرف عليها الدولة قد يبدو أن ذلك الحيز المستقل أمراً غير ممكن. مع ذلك ولأن دولة هيجل تقوم على العقل العام، والتشاور فلن تصبح مطلقاً من القوة بما يجعلها تتغلب على أي حيز مستقل لجماعات مستقلة قد تظهر، وهو من الوارد أن يحدث حتى في حالة أن هيجل لم يناد بهذا الحيز المستقل فالباب مفتوح لأن يظهر نتيجة للطريقة التي صاغ بها علاقة الدولة بالمجتمع المدني.

## ٥ - الرد والرد المضاد

قد يزعم كل من هوبز، ولوك أن مقاربة هيجل في حماية الحرية الفردية قد منيت بالفشل بسبب أن رؤيته للنقابات قد وضعت الأفراد في جماعات تشكل وتحدد هوية كل فرد. ويقدر اعتماد الأفراد على النقابات من الوارد أن يفقدوا ما يجب أن يتمتعوا به من استقلالية إذا كانوا يطمحون في تحديد طريقتهم في الحياة بمعزل عن المسار الذي



تقره معايير حياة الجماعة. وكان لهيجل بلا شك أن يرد قائلاً إن رؤيته للدولة، والنقابات إنما قامت على هذا النحو لتحديد وتقيد من نزعة المصلحة الخاصة للمجتمع المدني، وذلك بقصد الحفاظ على الفضيلة المدنية لهذا المجتمع. فينبون الانصياع للمعايير الخاصة بالفضيلة المدنية؛ التي تلقنها النقابات، والدولة؛ سيطغى على المجتمع المدني سلوك إثارة الذات، والأنانية الذي يتسم به من يبحثون - حسب هيجل - عن مصالحهم الذاتية الخاصة في وضع السوق للمجتمع المدني. فالمجتمع المدني؛ بالنسبة لهيجل ليس مجرد وضع يخول للأفراد أن يكسبوا ما يستطيعون من أموال، بل هو سياق يأخذ كل فرد بمقتضاه مكانه في مجتمع يقوم على معايير الفضيلة المدنية.

علاوة على ذلك يمكن لهيجل أن يفيد بأنه في هذا الوضع ستصبح الفضيلة المدنية العظيمة للاحترام المتبادل أو ما اسماه هو بالاعتراف المتبادل **mutual recognition** (\*) هي الركن الرئيسي وعماد الحياة. وفي سياق التفكير العام رأى هيجل في واقع الأمر أن الأفراد من أصحاب المواقف، وجهات النظر المختلفة لابد وأن يتسموا بالتفهم وترك مساحة للآخر. ولن تكون اعتبارات المصلحة الذاتية عقبة أمام تحقيق الاحترام لهذا التنوع. ومن ثم فإذا كانت الحالة هكذا فقد يدفع هيجل بأن رؤيته للمجتمع المدني في إعلاء فضيلة الاحترام المتبادل إنما تتفادى التضمينات الاستبدادية التي قد تربط بها وجهات نظر أو رؤى أخرى.

كان من شأن روسو أن يتقبل أهمية الفضيلة المدنية في تحقيق الحرية لكنه كان سيشكك في قدرة مقاربة هيجل على تحقيق الفضيلة المدنية. لأن هيجل؛ بالنسبة لروسو؛ كان من شأنه أن يخفق في تحديد الفضيلة المدنية في ضوء الإرادة العامة التي سيكون جميع أعضاء المجتمع قادرين على تدعيمها. والسبب في ذلك؛ عند روسو؛ أن هيجل لم تكن لديه رؤية للمواطنة من شأنها أن تضمن تحقيق مشاركة كاملة لجميع أعضاء المجتمع فيما يخص إقرار الصالح العام. أما نظام التمثيل النيابي لهيجل

(\*) في النص الأصلي **gegenseitig respekt** (المترجم) .

المكون من الطبقات المختلفة كان سيبدو لروسو سائحاً فقط لقليل من الناس باتخاذ القرارات من أجل الجميع، وبدلاً من انبثاق إرادة عامة عن هذا النشاط؛ يستحل إرادة خاصة لتفرض على بقية المجتمع. يمكننا العثور على رد هيجل هنا بصدده هذا النقد فيما دفع به من أن الإرادة العامة، ومفهوم روسو للمشاركة هي مجرد أفكار مجردة. ولكي نهيب لهذين المصطلحين وجوداً فعلياً؛ من الضروري تحديد الوضع التشريعي الذي يظهر فيه كل منهما، وهذا هو بالضبط ما حاول أن يفعله هيجل.

ويجب أن نتذكر كما أشرنا في مستهل هذا الفصل أن هيجل كان على قناعة بأن التقدم الإنساني قد اتبع - على مر الزمان وعبر التاريخ - مساراً أسفر عن تحقق نظام اجتماعي وسياسي عقلائي مساراً تجسد في مؤسسات ملموسة، وفي ممارسة المعايير الأخلاقية والمعنوية التي كان من شأنها تأمين شروط الحرية الحقيقية. وكما ذكر في كتابه "فلسفة الحق" Philosophy of Right؛ أن كل ما هو عقلائي فهو أمر فعلي، وكل ما هو فعلي فهو عقلائي (\*) (٥٨) هذا يعني أنه في المراحل المتقدمة من التاريخ وخاصة أثناء الفترة التي عاشها هيجل؛ نجد أن الوقائع المادية في الحياة اليومية تجسد المفاهيم، والممارسات الضرورية لنظام اجتماعي عقلائي يضمن الحقوق لكل فرد.

وهنا نجد من يزعم؛ مثل الكسندر كوجيف Alexandre Kojève؛ بأن هيجل كان مصيباً تماماً عندما دفع بحجته في عام ١٨٠٦ بأن التاريخ قد انتهى بظهور الدولة الحديثة والمجتمع المدني الذي يمثل وضعاً يحقق الاعتراف المتبادل، أو العطاء المتبادل، والمشارك للحقوق الأساسية. فالشخص - فيما يرى Kojève - لا يصبح إنساناً حقيقياً - أي (فرداً) إلا بقدر ما يُعترف به كمواطن في دولة حديثة مكرسة لتأمين حرية كل شخص. إذن؛ بالنسبة لـ Kojève؛ فإن سبب اكتمال التاريخ عند هذه النقطة هو أن الدولة مكتملة التطور، والتي تحقق الحرية الكاملة والمساواة للجميع توفر ظرفاً من

What is rational is actual and what is actual is rational .

(\*)

شأن جميع البشر أن يتقبلوه. والواقع أنه ما من شخص عاقل يمكن أن يغويه نفى هذا الظرف، ومن ثم محاولة "خلق شيء جديد بدلاً منه".<sup>(٥٩)</sup>

إلا أن الآخرين قد يشككون في رؤية Kojève ، ففي المقام الأول من شأن كانط أن يسأل ما إذا كان هيجل قد صاغ نهاية التاريخ بشكل سليم لأنه لم يعتنق وجهة نظره فيما يخص الاتحاد الفيدرالي السلمي للمجتمعات المدنية. كان لهيجل؛ الذي اتسم دائماً بالواقعية في الأمور الدولية أن يسخر من هذه الفكرة لأنه اعتقد أن فكرة كانط افترضت مسبقاً وجود أساس يدعم الاتفاق بين الدول. إلا أن تحقيق هذا الاتفاق لا بد وأن يتصارع مع كثير من الصعوبات بالنسبة لهيجل. فالدول في واقع الأمر لا تتبع سوى مصالحها الخاصة، وغالباً ما تتطلع إلى إنهاء خلافاتها عن طريق الحرب، وليس باللجوء إلى عصبة الأمم التي تحدث عنها كانط.<sup>(٦٠)</sup> في المقابل كان لكانط أن يرد بأن رؤية هيجل للتاريخ، والتي تجعل من استمرار الحرب ضرورة وشئياً محتملاً بين المجتمعات المدنية ، إنما تفصح عن رؤية غير متطورة لما يجب أن يكون عليه المجتمع المدني. ذلك لأن المجتمع المدني في سعيه لتحقيق الحرية، وحماية الحقوق يدرك أنه لا يمكن تحقيق أي من هذه الأهداف في وضع يوجد فيه التزام دائم بأعمال مرتبطة بالحرب. فالمجتمع المكرس لحالة الحرب هو مجتمع لا يمكن على الإطلاق أن يكون مجتمعاً مدنياً ملتزماً بحماية الحقوق للجميع؛ لأنه لا يستطيع مطلقاً أن يطور من الموارد الداخلية المطلوبة لتأمين الحرية الإنسانية. فلن يكون هناك اهتمام كاف بالتعليم، وستصبح الدولة كذلك ملتزمة بالحرب، إلى حد يفقدها الاهتمام بتأمين الحقوق التي يطالب بها المواطنون. ولا غرو أن يخفق هيجل؛ حسب كانط؛ في إدراك أنه لكي تتحقق نهاية التاريخ بشكل نهائي من الضروري أن توجد نهاية للحرب، ومن ثم لتحقيق هذا الهدف فإن منظمات من قبيل عصبة الأمم المكرسة لحفظ السلام ليست بأمال مثالية، ولكنها ضروريات واقعية.

هناك أيضاً فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama له مأخذ على تدعيم Kojève لرؤية هيجل الخاصة بنهاية التاريخ. حيث إن انعدام المساواة لا يزال موجوداً في

المجتمع المدني حتى يومنا هذا. وأحد المصائر الرئيسة التي تنشأ عنها انعدام المساواة إنما يتمثل في اختلافات في الوقائع الثقافية. فهؤلاء الذين يشكلون جزءاً من ثقافة الطبقة المتدنية التي تشتمل على غياب بيئة منزلية ملائمة لإعداد الناس للأداء الجيد في المجتمع من المؤكد ولا محالة أنهم يعانون من ظروف حياة اجتماعية تجعلهم غير قادرين على الاستفادة من الفرص التعليمية. وفي المجتمع الذي تعتمد فيه المكانة الاجتماعية على التحصيل التعليمي؛ فإن الثقافة المتدنية لا تعمل إلا على استمرار وتيرة التردى في وضع من انعدام المساواة الأبدية. وبالتالي، فتحقيق نهاية التاريخ، ومن ثم توفير مساواة شرعية كاملة وأيضاً فرصة اقتصادية للطبقة الدنيا لن تضيف سوى فرق قليل في الحياة لدى الأشخاص من الطبقة الدنيا إذا لم يتمكنوا من التغلب على العوائق الثقافية التي تحيل بينهم وبين الاستفادة من هذه الفرص بشكل كامل. ولكن بالنسبة لفوكوياما؛ لم يستطع أحد حل مشكلة "خلق ثقافة" أى خلق قيم أخلاقية ذات نزعة داخلية كموضوع يمت بصلة للسياسة العامة. "فبينما ترسخ مبدأ المساواة في الفرص داخل الولايات المتحدة فحتى الآن ما زال منتظراً تحقيقه بشكل كامل على مستوى المجتمع بأكمله، ويظل الأمل في حدوث ذلك مجرد تفاؤل".<sup>(٦١)</sup>

وحيث إن من يدفعون بالاعتراف المتبادل لحقوق الآخرين يتعرضون لإحباط بفعل الافتقار إلى نيل تلك الحقوق، ومن ثم يستخدمون هذه الحقيقة لإثبات أننا لم نصل بعد إلى نهاية التاريخ فقد يشكك آخرون فيما إذا كان الاعتراف المتبادل يمثل شيئاً جديراً بأن نضعه في المقام الأول أم لا؟ على سبيل المثال يدفع فوكوياما -متبعاً في ذلك نيتشه الذي ستناقشه في الفصل الخامس عشر- بأن خلق *ethos* الاعتراف المتبادل إنما تنتهي بجعل كل شخص على قناعة بتكافؤ الظروف. ولكن ماذا عن أولئك الذين لا يرون أنفسهم متساوين مع الآخرين وبالتالي يطالبون بامتيازات خاصة عن بقية المجتمع؟ فهناك دائماً أناس يصارعون من أجل أن يتفوقوا على الآخرين، وهم في ذلك يخلقون أشياء ذات قيمة، وأهمية باقية بالنسبة للمجتمع أشياء من قبيل "سيمفونيات عظيمة، ولوحات، وروايات، وقوانين أو أنظمة سياسية"<sup>(٦٢)</sup>.



ولكن فى مجتمع مدنى ديمقراطى حيث المساواة هى المعيار فإن أعمال القلة؛ ممن يبحثون عن ترك أثر باقى وممتد على المجتمع دائماً ما تتعرض للاختناق. لماذا؟ لأن القيمة الرئيسة لمجتمع مدنى ديمقراطى هى التسامح وهو ما يشير إلى أننا يجب أن نتعلم أن نعيش ونترك غيرنا يعيش ، وأن نرى جميع الطرق فى الحياة على أنها متساوية فى قيمتها حيث لا يكون هناك مسلك للحياة أفضل من المسلك الآخر. والطريقة الأمثل لهذا الهدف هو التقليل من أهمية من يتمتعون بمواهب، أو قدرات، أو رؤية فائقة والتركيز فقط على الحاجات المشتركة اليومية مثل تلك الحاجات ذات الصلة بتأمين راحتنا المادية والفيزيائية. وهنا يكون التركيز على جعل الجميع راضين؛ من الناحية المادية؛ بقدر الإمكان ومن ثم إزالة أية معاناة فيزيائية بقدر ما يتأتى لنا ذلك. وهذا الاتجاه يعنى أن هناك انشغالاً فى المجتمعات المدنية بتحقيق سعادة مادية، وبالسماح للناس أن ينجحوا فى وضع السوق حيث يتنافسون من أجل سلع متنوعة مطروحة ومتوفرة ، ومثل هذا النوع من البيئة لا يترك سوى مساحة ضئيلة للفرد المتفرد والمتميز الذى تتحقق - بفضل جهوده - إسهامات مهمة فى الثقافة (٦٣).

فكيف فى هذه البيئة يمكن أن توجد إسهامات عظيمة كذلك التى وجدناها فى الفلسفات الحديثة والأشكال الجديدة من السياسات، أو الأنماط الجديدة من الفنون؟ (٦٤) بالنسبة لبعض الكتاب مثل نيتشه؛ فإن "نهاية التاريخ"؛ عند هيجل إذن لا ترتبط بصيحة عالية من الاستحسان؛ بل بتأؤب. حيث يجد كثيرون منا أنفسهم واقعين فى رفق الملل فى ظل غياب أى شىء له فعل السحر والبقاء.

## هوامش الفصل العاشر

( ١ ) G .W. F. Hegel, Hegel's Philosophy of Right, translated by T.M. Knox, (Oxford : Oxford University Press J. Steinberger, Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right, (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 149 - 5.

( ٢ ) G.W.F. Hegel, Hegel's Philosophy of Right, . p. 37, para. 36

( ٣ ) G.W.F. Hegel, Phenomenology of Spirit. Trans. By A. V. Miller with analysis of text by J. N. Findlay, ( Oxford: Clarendon Press, 1977 ) My discussion of follows, in part, the excellent synopsis of the argument provided by Findlay, "Foreword," pp .v-xxx.

( ٤ ) In discussing this aspect of Hegel, I rely upon Francis Fukuyama's discussion of Alexandre Kojève's view of Hegel in Fukuyama's The End of History and the Last Man, ( new York: The Free Press, 1992 ) , pp. 66-67 .

( ٥ ) G.W.F. Hegel, Hegel's Philosophy of Right, ص 58. para. 90 Italics in text

( ٦ ) Findlay, "Foreword," p xvi. Hegel, Phenomenology of Spirit, p. 110 para. 177 .

( ٧ ) Hegel, Phenomenology of Spirit, p. 110 , para . 177.

( ٨ ) المرجع السابق، ص ١١٠ - ١١٠ ، فقرة ١٧٧ .

( ٩ ) Fukuyama, The End of History, p. 146 The latter uses the term "first man" See also Charles Taylor, Hegel, (Cambridge University Press, 1975), pp. 152 - 53 .

( ١٠ ) Fukuyama, The End of History, p. 146 - 147 .

( ١١ ) المرجع السابق، ص ١٤٧ . Also, Taylor, Hegel, ص ١٥٣ .

( ١٢ ) Fukuyama, The End of History, ص ١٩٢ - ٩٣ . Also, Taylor, Hegel, ص ١٥٤ .

( ١٣ ) Fukuyama, The End of History, pp . 195 - 194 . Also, Taylor, Hegel, p 154 .

( ١٤ ) Fukuyama, The End of History, pp, 194 - 95 .

( ١٥ ) المرجع السابق، ص ١٩٦ - ٩٨ .

( ١٦ ) Hegel, Hegel's Philosophy of Right, para. 289 .

( ١٧ ) المرجع السابق، ص ١٢٧ - ٢٨ ، فقرة ١٩٣ .

( ١٨ ) المرجع السابق، ص ١٢٨ - ٢٩ ، فقرة ١٩٦ .

- (١٩) المرجع السابق، ص ١٢٩ ، فقرة ١٩٨ .
- (٢٠) المرجع السابق، ص ١٢٩ ، فقرة ١٩٨ .
- (٢١) المرجع السابق، ص ص. ١٢١ - ٢٢ ، فقرة ٢٠٢ - ٥٠ .
- (٢٢) المرجع السابق، ص ص. ١٥٢ - ٥٥ ، فقرة ١٥٠ - ٥٦ .
- (٢٣) المرجع السابق، ص ١٥٢ ، فقرة ٢٥٢ ، Also ص ١٥٢ ، فقرة ٢٥٠ - ٥١ .
- (٢٤) المرجع السابق، ص ١٥٢ ، فقرة ٢٥٢ ، ٢٥١ .
- (٢٥) المرجع السابق، ص ١٥٢ ، فقرة ٢٥٢ ، ٢٥٢ .
- (٢٦) المرجع السابق، ص ١٥٢ ، فقرة ٢٥٢ .
- (٢٧) المرجع السابق، ص ١٥٢ ، فقرة ٢٥٢ .
- (٢٨) المرجع السابق، ص ص. ١٩٤ - ٥٠ ، فقرة ٢٤٢ . Also ص ١٥٢ ، فقرة ٢٥٢ ، and ص ١٥٢ ، فقرة ٢٥٢ .
- (٢٩) المرجع السابق، ص ١٥٠ ، فقرة ٢٤٤ - ٤٥ .
- (٣٠) المرجع السابق، ص ١٥٠ ، فقرة ٢٤٤ - ٤٥ .
- (٣١) المرجع السابق، ص ١٥٦ ، فقرة ٢٥٨ .
- (٣٢) المرجع السابق، ص ١٥٧ ، فقرة ٢٥٨ .
- (٣٣) المرجع السابق، ص ١٧٤ ، فقرة ٢٧٢ .
- (٣٤) المرجع السابق، ص ١٦١ ، فقرة ٢٦١ .
- (٣٥) المرجع السابق، ص ١٦٢ ، فقرة ٢٦١ . *Italics in text* .
- (٣٦) المرجع السابق، ص ١٦٧ ، فقرة ٢٧٢ .
- (٣٧) المرجع السابق، ص ١٧٦ ، فقرة ٢٧٢ .
- (٣٨) المرجع السابق، ص ١٨٥ ، فقرة ٢٨١ .
- (٣٩) المرجع السابق، ص ١٩٥ ، فقرة ٣٠٠ .
- (٤٠) المرجع السابق، ص ١٨٧ ، فقرة ٢٨٣ .
- (٤١) المرجع السابق، ص ص. ١٨٨ - ٨٩ ، فقرة ٢٨٧ ، Also ص ١٨٩ ، فقرة ٢٨٩ ، ص ١٩٣ ، فقرة ٢٩٧ .
- (٤٢) المرجع السابق، ص ١٨٩ ، فقرة ٢٨٩ .
- (٤٣) المرجع السابق، ص ١٩٤ ، فقرة ٢٩٩ .
- (٤٤) المرجع السابق، ص ٢٠٢ ، فقرة ٢١٢ - ١٣ .
- (٤٥) المرجع السابق، ص ١٩٦ ، فقرة ٣٠١ . Also ص ١٩٨ ، فقرة ٣٠٢ .
- (٤٦) المرجع السابق، ص ١٩٦ ، فقرة ٣٠١ and ص ١٩٧ ، فقرة ٣٠٣ .
- (٤٧) المرجع السابق، ص ١٩٩ ، فقرة ٣٠٦ .

- (٤٨) المرجع السابق، ص ١٩٩ ، فقرة ٢٠٧ and ص ٢٠٠ ، فقرة ٢٠٨ .
- (٤٩) المرجع السابق، ص ١٩٧ ، فقرة ٢٠٢ . See also Knox's note ص ٢٧٢ ، section ٢١٢ .
- (٥٠) المرجع السابق، ص ٢٠٢ ، فقرة ٢١٣ - ١٢ .
- (٥١) المرجع السابق، ص ٢٠٢ ، فقرة ٢١١ . Also, ص ٢٠٠ ، فقرة ٢٠٨ .
- (٥٢) المرجع السابق، ص ٢٠٠ ، فقرة ٢٠٨ ؛ ص ٢٠١ ، فقرة ٢٠٩ ؛ ص ٢٠٢ ، فقرة ٢١١ .
- (٥٣) المرجع السابق، ص ٢٠٢ ، فقرة ٢١١ and ص ١٩٨ ، فقرة ٢٠٢ .
- (٥٤) المرجع السابق، ص ١٨٩ ، فقرة ٢٨٨ - ٢٨٩ .
- (٥٥) المرجع السابق، ص ١٨٩ ، فقرة ٢٨٩ .
- (٥٦) المرجع السابق، ص ٢٠٢ ، فقرة ٢١٢ . Also ص ٢٠١ ، فقرة ٩٠٣ .
- (٥٧) المرجع السابق، ص ٥٠٢ . فقرة ٢١٨ . Also, ص ٢٠٤ ، فقرة ٢١٦ - ١٧ .
- (٥٨) المرجع السابق، ص preface, ص ١٠ .
- (٥٩) Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, ( New York: Basic Books, 1969 ), pp. 236 - 37. See as well Fukuyama, *The End of History and Last Man*, pp. 6.
- (٦٠) Hegel, *Philosophy of Right*, ص ٢١٢ - ١٤ ، فقرة ٢٣ - ٢٤ .
- (٦١) Fukuyama, *The End of History*, ص ٢٩١ - ٩٢ .
- (٦٢) المرجع السابق، ص ٢٠٤ .
- (٦٣) المرجع السابق، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .
- (٦٤) المرجع السابق، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .





الفصل الحادى عشر  
چون ستيوارت مل  
المجتمع المدنى كدعوة اسمى



## ١ - المجتمع المدني الأمثل عند مل

يعد جون ستيوارت مل (\*) John Stuart Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) أفضل المؤيدين قاطبة لرؤية المجتمع المدني الليبرالي التي تتضمن التزاماً بالتوكيد على أن الناس إنما يستخدمون حريتهم من أجل تعزيز أفضل ما تمتلكه البشرية، وعلى نحو خاص صفاتها الفكرية، والأخلاقية. إلا أنه، وبدعمه لهذه الرؤية؛ يعد "مل" أيضاً، وبالقدر نفسه ناقداً صارماً للمجتمع المدني. حيث نراه يشير بأن المجتمع المدني قد يصبح مسلكاً للحياة من شأنه أن يودي في نهاية الأمر بأفضل ما لدينا. لهذا السبب؛ كان من الممكن أن نضع "مل" في الجزء الأخير من هذا الكتاب كواحد من أهم ناقدى المجتمع المدني. ولكن أرانى قد قاومت هذا الإغواء لاعتقادي أنه على المدى البعيد رأى "مل" أن المجتمع المدني كان أفضل مقاربة لتحقيق الوجود الإنساني.

فى هذا الفصل، وبداية بموقف "مل" من مبدأ المنفعة لدى "جيرمى بنتام" Jeremy Bentham سوف نفسر كيف جاءت رؤية "مل" للمجتمع المدني لتسهل من تحقيق أثنى ما ادخره من إنجاز متمثلاً فى تطوير القدرات العقلية والأخلاقية العليا. فها هو يأتينا بمفهوم عن المجتمع المدني يقلل من أثر المعالم السيئة التي يتركها اقتصاد السوق على حياة الأفراد الذين بممارستهم تقاليد وضع السوق غالباً ما ينخرطون فى علاقات مدمرة. فقد ذكر "مل" أن الحياة الاقتصادية هي "منبع الحقد، والكراهية، وكل ما هو شر؛ فهي تُحيل كل شخص إلى عدو طبيعى لكافة الآخرين ممن يعبرون فى طريقه، فما

(\*) ولد فى لندن، وتلقى تعليمه فى بيته على يدى أبيه جيمس مل. والتحق فى سن الثامنة عشرة بخدمة شركة الهند الشرقية، حيث كان والده موظفاً بها أيضاً، وظل يعمل بالشركة حتى ألغيت عام ١٨٥٨، وكان حينذاك مديرها العام فى لندن. وقد عانى مل فى سن العشرين "أزمة قلبية" أعقبتها فترة طويلة من الكآبة، إبان ذلك كان يجد عزاءه فى قراءة أشعار وردزورث؛ وما أن تماثل للشفاء حتى أصيب برد فعل ضد الآراء العقلية والأخلاقية التي ذهب إليها أبوه وصحبه، وخضع لتأثير كولردج، وكارلايل، وجون سترلنج. وفى عام ١٨٢١ التقى بهاريت تيلر، وارتبط الاثنان برباط عاطفى وثيق وقف منه زوجها شيئاً فشيئاً موقف المتسامح، وإن لم يقف معظم أصدقائهما مثل هذا الموقف، ويبدو على العموم أن تأثير مسز تيلر قد ساعد مل على التحرر من ميوله التي أخذها عن كولردج. (المترجم) .



بالنا أن طريق كل شخص غالباً ما يكون قابلاً لأن يعبره الآخرون.<sup>(١)</sup> ومناقشة "مل" لمبدأ المنفعة إنما تشير إلى الطريق نحو السياق الثقافي الذي من شأنه الإغلاء من القدرات العليا للأشخاص رغم خبرة الحياة الاقتصادية. ففي ظل هذه الثقافة القويمة والمتجددة التي سيجسدها المجتمع المدني من الممكن إيجاد قيود على الترتيبات الاقتصادية التي يفرضها وضع السوق بغرض تفادي ما يهدد الحرية الأكمل التي ابتغاها "مل".

## ٢ - مل، وبينتام، ومبدأ المنفعة

كانت نقطة البداية عند "مل" من مبدأ المنفعة لـ "جيرمي بنتام" (\*) - Jeremy Bentham. المبدأ الذي تبناه "مل"، وقام بتنقيحه في مقالته "مذهب المنفعة" (٢) - Utilitarianism. ومبدأ المنفعة يطلق عليه أيضاً "مبدأ السعادة القصوى" كما جاء عند بنتام الذي يقول: "تعد الأعمال صحيحة بقدر ميلها إلى تعزيز السعادة، وخاطئة بمدى ميلها إلى إنتاج ما هو عكس السعادة. ويُقصد بالسعادة هنا اللذة، وغياب الألم أما عدم السعادة فيعني الألم، والحرمان من اللذة." (٢) وقد دفع "مل" بأن هذا المبدأ كان بمثابة التصديق النهائي على جميع المسائل الأخلاقية؛ التي قامت على المصالح الدائمة للإنسان ككائن

(\*) جيرمي بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢)؛ زعيم القائلين بمذهب المنفعة من الإنجليز. ولد في لندن ابناً لوكيل دعاوى ثرى، وتلقى من التعليم ما أهله لمهنة أبيه؛ إلا أن اهتمامه بالقانون كان من ضرب آخر؛ فعندما قرأ "هلفيتوس"، وهو في الثامنة عشرة من عمره، تأثر بـ "مبدأ السعادة القصوى" بصفة خاصة. وقد قدم "بنتام" نظريته الأساسية في المنفعة في كتابه "مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع" الذي نشر عام ١٧٨٩. في هذا الكتاب يقول بنتام إن ما يحفز الإنسان إلى العمل دائماً هو الرغبة في الحصول على اللذة أو تجنب ما يتعرض له من ألم؛ فلقد أخضعت الطبيعة بنى الإنسان لحكم سيدين نوى سلطان؛ هما "الألم" و "اللذة" ...انهما يتحكمان فينا تحكماً يشمل كل ما نفعله، وكل ما نقوله، وكل ما نفكر فيه من أمور. هذا على الصعيد النفسى أو الميتافيزيقى؛ أما عن المبدأ الأخلاقى، علينا أن نستحسن أو نستهجى الفعال وفقاً لما تتسم به من اتجاه إلى زيادة أو نقص ما يعود على الأطراف المعنية من سعادة أو تقع أو لذة أو خير؛ فإذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال، كان علينا إذن أن نضع في اعتبارنا سعادة الجميع. (المترجم).

متطور".<sup>(٤)</sup> وقد كان الهم الرئيسى لدى بنتام؛ فى مناقشة المنفعة؛ أن يبين كيف سيكون من المفيد أن نصل إلى أحكام تتعلق بتطور القوانين، والسياسة العامة<sup>(٥)</sup>.

## أ ( منظومة التفاضل والتكامل للذة عند بنتام

وفقاً لرؤية بنتام "لمبدأ النفعية" لابد للمُشرّع قبل أن يضع الإجراء المرغوب موضع تشريع أن يحدد إجمالى الألم أو اللذة التى يوحى بها هذا الإجراء. وقد أفصح بنتام عن هذا قائلاً: "إذن فاللذة، وتجنب الألم يمثلان غايات ends يضعها المشرع نصب عينيه، ومن ثم يجدر به أن يفهم قيمتهم value. فاللذة، والألم يشكلان الأدوات instru-ments التى لابد أن يعمل بمقتضاها، ولذلك ينبغى عليه أن يفهم قوتها، أو بمعنى آخر قيمتهما".<sup>(٦)</sup> الهدف من هذه العملية هو مقارنة الكم الإجمالى من اللذة الخاص بالعمل المستهدف بالكم الإجمالى للألم الناتج عن هذا العمل. فالسياسات التى تمنح لذة اكبر تمثل "نزعة خيرة" good tendency بالنسبة للجميع، وفى المقابل تشير تلك السياسات التى توحى بقدر من الألم يفوق اللذة إلى "نزعة شريرة" evil tendency<sup>(٧)</sup> والقيام بهذه العملية الحسابية يفترض أن تكون جميع اللذات قابلة للقياس الكمي quantifiable، وذلك فى ضوء عدد من المؤشرات التى حصرها بنتام فيما يأتى: "شدة" intensity اللذة أو (الألم)، و"مدتها" duration، و"ترجة يقينها" certainty، و"قربها أو بعدها" remoteness، و"خصوبتها" fecundity (مدى قابليتها لإنتاج مزيد من اللذات - المترجم)، و"نقاؤها" purity (حوث اللذة بون أن يعقبها ألم - المترجم)، و"مداها" extent (أى عدد من يتأثرون بها).<sup>(٨)</sup> والعملية الحسابية عند بنتام مشفوعة بقائمة طويلة من اللذات الممكنة؛ تتضمن أشياء من قبيل جمع المال، وتحقيق سمعة طيبة، وإحراز السلطة، وبلوغ النية الحسنة، والأمل فى المستقبل، والانخراط فى جماعة كجزء منها.<sup>(٩)</sup> ومن الواضح هنا أن اللذات التى أترجها بنتام تمثل الأهداف التى دائماً ما تكون فى حفيظة الأفراد كرجال أعمال متنافسين فى وضع السوق. فالبرنامج السياسى عند بنتام يضم بين جنباته أخلاقيات تنبعث مباشرة عن خبرة السوق.

وقد رفض "مل" مقارنة بنتام لقياس قيمة لذة معينة، وفي رفضه هذا قدم أساساً بديلاً يقيم عليه أخلاقياته وسياساته. فقد اعتقد أن تقدير إحدى الطرق التي تعكس جدارة الحياة يجب ألا يعتمد فقط على كم اللذة المرتبطة بتلك الطريقة، بل لابد أن يشمل كذلك تقديراً لنوع اللذة المرتبطة بتلك الطريقة.<sup>(١٠)</sup> فلنفترض مثلاً أنني استمتع بقراءة الفلسفة، وأيضاً بمشاهدة التلفزيون؛ فعندما أقف موقف المفاضلة بين القراءة أكثر أو المشاهدة أكثر، ويستقر اختياري مثلاً على القراءة رغم ما يرتبط بقراءة الفلسفة من "قدر عظيم" من العمل، والتركيز يفوق مشاهدة التلفزيون فعلى أى أساس سأقوم بهذا الاختيار؟ السبب في اختياري سيتمثل في أن القراءة تمثل لذة نوعية أعلى، وبالتالي فإن المزيد من قدر مشاهدي التلفزيون لن يكون كفيلاً بتحويل اختياري إلى المشاهدة عوضاً عن القراءة.

وبالنسبة لـ "مل" فإن اللذات التي تعتبر ثرية من حيث الكيف؛ هي تلك المرتبطة باستخدام "الملكات العليا للعقل"<sup>(\*)</sup> the higher faculties of the mind وهنا يصح القول بأن الأشخاص الذين يضعون نصب أعينهم أهدافاً متواضعة، ويخفزون من تطلعاتهم في الحياة إنما يتأتى لهم فرصة إدراك أهدافهم أكثر من أولئك الذين يسعون

(\*) كان لتطوير الملكات العقلية أهمية كبيرة في رؤية "مل" سواء فيما يخص ما طرحه من نموذج للمجتمع الذي تصوره، أو نموذجاً الديمقراطية الذي كان نموذجاً أخلاقياً أو قيمياً؛ فالذي يميز هذا النموذج عن غيره من النماذج؛ أنه احتوى على رؤية أخلاقية لإمكانات تطوير الإنسانية، وللمجتمع حر تتوفر فيه المساواة، مجتمع لم يتحقق بعد. ومن ثم يمكن تقييم الديمقراطية في نظره كوسيلة نحو ذلك التطوير؛ وسيلة ضرورية ولكنها ليست كافية، وإن المجتمع الديمقراطي ينظر إليه على أنه نتيجة لذلك التطوير، ووسيط لمزيد من التطوير. وذلك التطوير المتوقع كان عبارة عن تطوير شخصي للذات البشرية لدى جميع أفراد المجتمع، أو حسب تعبير جون ستيوارت مل نفسه؛ "تطوير الجماعة في العقل، وفي الفضيلة، وفي النشاط العملي والفاعلية". وبالنظر إلى النظام السياسي الديمقراطي تصبح هذه الوظيفة متمثلة في التطوير نحو الأفضل بمقدار ما يمتلكه الفرد من قدرات عملية، وعقلية موجودة لديه أصلاً لتعمل بأكبر تأثير ممكن في الشؤون العامة. فالإنسان، في نظر "مل" كائن قادر على تطوير قدراته وفعالياته. ويعبر عن جوهر الإنسانية في العمل لتطوير وتأكيد هذه القدرات. فالإنسان، جوهرياً، ليس مجرد مستهلك ومالك، بل مخلوق يمارس ويطور ويتمتع بإمكاناته وقدراته. والمجتمع السعيد هو الذي يسمح ويشجع تطوير قدرات كل فرد فيه ذكراً كان أم أنثى. انظر: "الأيديولوجيا والسياسة"، د. مالك أبو شهيوه وآخرون؛ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢. (المترجم).

فى أهدافهم إلى بلوغ الكمال فى "الملكات العليا". فالحياة التى تُكرس لتحقيق "الملكات العليا"، دائماً ما ترتبط بأشكال متنوعة من الشقاء مثل العمل الشاق، ومخاطر الفشل. ولكن يبقى برغم هذه الصعوبات أن الأشخاص الذين يفهمون كلاً من "الملكات العليا" للعقل، وأيضاً الذات؛ التى أشار إليها "مل" بأنها تخص "الحيوانات الأدنى" - lower animals؛ سيفضلون أن يسلكوا حياة الملكات العليا للعقل بدلاً من كافة الذات الحيوانية؛ رغم ما قد يعتقده المرء فى أن الذات الأدنى lower pleasures تحقق مزيداً من الإشباع، وتخفف من المشقة. هنا قال "مل" فإذا كان الأمر كذلك فمن الأفضل للمرء أن يكون "سقراطاً" غير مشبعاً من أن يكون أحمق مشبعاً<sup>(١١)</sup>.

ويصبح هنا السؤال: لماذا تعد "الملكات العليا" للعقل بهذه الدرجة من الأهمية؟ يقول "مل":

"إن العقل المثقف اللامع - ولا أقصد هنا عقل الفيلسوف، بل أى عقل قد روته المعرفة، وتعلم بدرجة معقولة كيف يمارس ملكاته - هذا العقل إنما يعثر على مصائر لا تتفد من الاهتمام بكل ما يحيط به؛ فهو يهتم بأمور الطبيعة، وإنجازات الفن، وخيالات الشعر، وأحداث التاريخ، ومسار البشرية فى الماضى والحاضر، وآمالها فى المستقبل. ومن الوارد فى الحقيقة ألا يبالى بهذا كله؛ وأيضاً بدون أن ينقص من ذلك قيد أنملة، ولكن هذا فقط عندما لا يكون لدى المرء من البداية أننى اهتمام أخلاقى أو إنسانى بهذه الأمور؛ وإنما كان سعيه إليها مجرد إشباع لفضوله".<sup>(١٢)</sup>

" {A} cultivated mind- I do not mean that of a philosopher, but any mind to which the fountains of knowledge have been opened, and which has been taught, in any tolerable degree, to exercise its faculties- finds sources of inexhaustible interest in all that surrounds it; in the objects of nature, the achievements of art, the imagination of poetry, the incidents of history, the ways of mankind past and



present, and their prospects in the future. It is possible indeed, to become indifferent to all this, and that, too, without having exhausted a thousandth part of it; but only when one has had from the beginning no moral or human interest in these things, and has sought in them only the gratification of curiosity” .

هناك فيما يبدو عدة نقاط مهمة تنبثق عن هذه الرؤية لحياة المثقف. فقد كان "مل" على قناعة بأننا؛ فقط عندما نستفيد بشكل مُرضٍ من الملكات العليا للعقل نجد اهتماماً لا حدود له بالحياة. ومن خلال الخبرة يمكننا أن نعرف أن هناك عالماً واسعاً ، وأننا إذا لم ننخرط في هذا العالم بملكاتنا العقلية فلن يتسنى لنا مطلقاً إدراك الغبطة، والسعادة المتمثلة في معرفة سر هذا العالم، ولا أيضاً مواجهة غموضه وفنتته، ونتيجة للانخراط يظل العالم مكاناً يخلب اللب بسحره، ويقدم سيلاً جديداً من الاكتشاف، والسرور.

إنّ بناءً على هذه الرؤية سيبدو أن ما يزعم "مل" كثيراً بصدد طرق الحياة التي تضع الذات الكمية القابلة للقياس هدفاً لها هو أن المرء في سعيه وراء هذه الذات بون سواها لا يستفيد سوى بقدر محدود، وغير مكتمل من ملكاته العقلية. فإذا كان الشيء الوحيد الذي يسعى المرء إلى القيام به هو جمع المال، فهو يمكنه أن يركز في مجال الأعمال، ويستخدم فقط ذلك الجزء؛ من قدراته العقلية؛ الذي يفيد في عالم الأعمال. وإذا كان ينبغي أن يكرس حياته لإحراز السلطة فحرى به أن يُعمل فقط هذه القدرة من عقله المعنية بهذا الهدف. ولكن في كل هذه الحالات لا يمكن اقتناء السعادة الحقيقية، والباقية، وذلك لأن المرء لم يحسن توظيف "الملكات العليا" للعقل. ففي المقابل قد يكون لدى رجل الأعمال هذا عقل مثقف يُمكنه من الانخراط، والعثور على الشغف والاهتمام بكل جوانب الحياة، خاصة تلك الأمور المتجاوزة لعالم الأعمال والتجارة. وهو ما يصدق أيضاً على من يسعون إلى السلطة.

فالحياة المشبعة بحق، أو التي تُكرس للذة تتميز بطبيعتها النوعية الراقية ترتبط أيضاً بدور الأفراد في قدرتهم على أن يكونوا معنيين بغيرهم. وقد دفع "مل" بأن

الأشخاص الذين لا يفكرون إلا في حاجاتهم الخاصة يصبحون منفصلين عن "المصالح الجماعية للبشرية" *the collective interests of humankind* فإذا لم ترتبط بالآخرين ارتباطاً حميماً، وبهم مشترك يستضعف فرصتنا لا محالة في أن نظل محتفظين بهذا الاهتمام بالحياة الذي يظل متسماً بنفس حيوية الشباب والصحة، حتى لحظة رحيلنا عن تلك الحياة" (١٣) .

وقد يصف البعض رؤية "مل" بأنها نخبوية *elitist*؛ لأنه لا تتوفر للجميع المقدرة *capacity* على الانشغال بإشباع هذه اللذات من تلك النوعية الأسمى التي ذكرناها توأ. لكن "مل" يدحض هذا الزعم قائلاً: "ليس هناك سبب على الإطلاق في ألا يكون مقدار الثقافة العقلية الكافية لتوفير ذلك الاهتمام الذكي بتلك الأشياء التي تبعث على التأمل، وإمعان الفكر (مثل التاريخ، والشعر، إلخ)؛ موروثاً لدى كل من يولد في أمة متحضرة. (١٤) والحقيقة أن مشروع النفعية يوحى بالحاجة إلى مكافحة ما يقف في سبيل تمتع الناس بما هو حق موروث لهم؛ أي حياة عقلية، وأخلاقية كاملة. فمن الممكن إزالة جميع العوائق، والعقبات التي تعترض التمتع الكامل بالحياة العقلية مثل الفقر، والمرض وغير ذلك من عوامل رئيسية. باختصار جميع المصادر التي تؤدي إلى معاناة البشرية على سطح البسيطة تعد وبدرجة كبيرة قابلة للتغلب عليها، وتذليلها بفعل الرعاية، والبذل الإنساني، بل إن الكثير منها قابل للتذليل التام والكلّي،" والأشخاص الذين يدخلون في هذا النزاع من أجل التطوير الكامل بهذه الطريقة "سيحصلون بلا شك على متعة فريدة من التنافس في حد ذاته." (١٥) .

## ب ( المنفعة، والعدالة، والحقوق

إن تعريف مبدأ المنفعة الذي اتسع ليشمل اللذات الكيفية بجانب الكمية؛ عبّر عنه "مل" بصفته مساهمة فيما أسماه "ب" عاطفة طبيعية *a natural sentiment* أو رغبة في أن نكون على وئام مع بني جنسنا. (١٦) فنحن بالنسبة لـ "مل"؛ شأنه في ذلك شأن أرسطو؛ حيوانات اجتماعية بطبيعتنا، ولذلك تبحث عن طرق لخلق أوضاع أو أطر

للتعاون تسهل تحقيق السعادة لكل فرد. ولكنه؛ وعلى خلاف أرسطو؛ رأى أنه لا يمكن تحقيق هذا المشروع ما لم نعتبر بعضنا البعض أشخاصاً متساوين. فمن وجهة نظره "لا يمكن أن يوجد مجتمع من المتساوين إلا عندما نفهم ضرورة الاعتبار في مصالح الجميع على نحو متكافئ".<sup>(١٧)</sup> وهذا يعنى أن الأفراد في أفعالهم يجب دائماً أن يأخذوا مصالح الآخرين بعين الاعتبار، خاصة أنه من الواجب عليهم أن يروا أنفسهم جزءاً من ترابط يتقبل كل عضو فيه التزاماً بأن يكون مواطناً متعاوناً يعلى من شأن الهدف الجماعى. فالواقع أن مبدأ المنفعة يتطلب من كل شخص أن يكون معنياً بسعادته الخاصة وأيضاً بسعادة الآخرين. والقاعدة الذهبية Golden Rule المطروحة هنا، وبروح المسيح؛ هى "الكمال المثالى لأخلاق النفعية".<sup>(١٨)</sup> the ideal perfection of utilitarian morality فالنفعية ملتزمة إذن "بقوانين، وترتيبات اجتماعية"، وأيضاً بنظام من التعليم يُمكن كل شخص من العيش فى تناغم وانسجام مع الجميع، ومن ثم يدرك ما هو الأفضل بالنسبة للجميع فى الحياة<sup>(١٩)</sup>.

تجسيداً لهذه القاعدة الذهبية فإن الأخلاقيات النفعية تفترض وجود "عاطفة نحو العدالة"، أو شعور بحاجة أن يأتى غضبك على حق، وأن تبحث عن جزاء لمن يضررون بنا أو بمن نتعاطف معهم. هذه "العاطفة نحو العدالة" تتسع لتشمل جميع الأشخاص فى المجتمع بفضل "المقدرة الإنسانية على التعاطف المتسع، والمصلحة الذاتية الذكية" Intelligent self-interest والنتيجة أننا نجد أنفسنا نمر بخبرة الإحساس بالضرر الذى يلحق بالآخرين كما لو كان واقعاً علينا أنفسنا، وفى ضوء هذه الخبرة نصبح مدفوعين بالمطالبة بأن يقوم المجتمع بحماية حقوق الجميع.<sup>(٢٠)</sup> فأن تكون صاحب حق إنما يعنى أن يكون لديك، حسب "مل"، شئ يجب أن يدافع عنه المجتمع "سواء بقوة القانون أو بقوة الثقافة، والرأى".<sup>(٢١)</sup> هنا فقط يمكن للأفراد أن يحصلوا على الأمان security الذى يمثل، حسب "مل"، أهم مصلحة من بين جميع المصالح.<sup>(٢٢)</sup>

من منطلق هذا التصور يتضح أن "مل" أراد سعادة أوسع وأثرى من تلك التي ارتضاها بنتام وأمعن فيها. كما أنه؛ أي "مل"؛ استند في هذه السعادة الأوسع إلى فضيلة مدنية متمثلة في الالتزام بالاحترام المتبادل؛ والتي رآها مسألة جوهرية ورئيسة للأخلاقيات النفعية. ولكن أى نوع من الثقافة السياسية، والاجتماعية سيكون مطلوباً لتأمين الوضع الذى يحقق السعادة التى تسعى إليها فلسفة "مل" النفعية؟ سؤالٌ نتناوله فيما يأتى من بقية هذا الفصل ، حيث نتطرق أولاً لمناقشة كتاب "مل" "بصدد الحرية" On Liberty، ثم نناقش فيما بعد رؤيته للاقتصاد السياسى، والحكومة.

### ٣ - بصدد الحرية: ثقافة المجتمع المدنى

#### أ ( الأشخاص الأفضل تطوراً.

وُضِعَ كتاب "بصدد الحرية" ليشير إلى نوع الثقافة التى يجب أن تحل فى المجتمع المدنى إذا كان الناس أن يصبحوا "على درجة جيدة من التطور".<sup>(٢٣)</sup> فالقضية محل البحث؛ هى بيئة اجتماعية، وسياسية تُمكن الأفراد من تطوير قدراتهم العقلية إلى أقصى حد ممكن. وأهم شىء فى سبيلهم لتحقيق ذلك هو أن يُسمح لهم بجميع الفرص للقيام باختيارهم لسُبل حياتهم. ويدفع "مل" بأن القدرات الأساسية الخاصة "بالإدراك، والحكم على الأمور، والشعور التمييزى، والفاعلية الذهنية، وأيضاً التفصيل الأخلاقى لا تمارس جميعها إلا فيما يقوم به الناس من اختيار".<sup>(٢٤)</sup> فعملية الاختيار تعلم الناس الاستناد إلى قدرات عقلهم عند تقييم ما يُطرح عليهم من خيارات مختلفة. وهم فى ذلك يطورون أكثر وأكثر من قدراتهم العقلية، مما يؤدي إلى حياة أكمل وأكثر سعادة. "فالقوى العقلية، والأخلاقية شأنها شأن القوى الجسمية لا تتطور إلا باستخدامها".<sup>(٢٥)</sup>

ومن ثم فإن القدرات الإنسانية تضمر أو تتقزم **are stunted** بقدر ما يدع الشخص نفسه مسيراً بفعل ما يسود حياته من عادات وتقاليد. وبيت القصيد عند "مل" فى هذا المقام ليس فى توضيح أن العادات لابد دائماً أن تكون خاطئة، لكن المسألة فى



أنتنا إذ نعيش كما تأمرنا هذه العادات وتتطلب منا، بدون الشك فيها، ومساءلتها فنحن نكف عن القيام باختياراتنا لما هو أفضل لأنفسنا، ومن ثم فنحن لا نطور من الصفات التي تمكنا من الوصول إلى أعلى قدرات لنا. "فالمرء الذي يدع العالم؛ أو ذلك الجزء من العالم الذي يعيش فيه يختار له خطة حياته، لن يكون في حاجة إلى أية قدرة سوى قدرة التسانيس على المحاكاة." (٢٦) فالتبعية العمياء للعادات لابد وأن تجعل من الناس نمطاً موحداً ؛ غير قادرين على أن يصيروا؛ على حد تصوير "مل"؛ أهدافاً نبيلة وجميلة تدعو إلى التأمل والتفكير (٢٧).

وأفضل ما يغذى الحرية الإنسانية، وما ينبثق عنها من تطوير للذات أن يتيح المجتمع للأفراد الحرية في تتبع اختياراتهم الخاصة داخل نظام يقيّمونه سواء بأنفسهم أو بمساعدة الآخرين. (٢٨) في مثل هذه السياقات لا يتعرض الأفراد لتدخل من الدولة أو الأفراد الآخرين. ولعل ما يضمن هذه الآمال هو تأمين حريات أساسية معينة تشمل؛ على سبيل المثال لا الحصر؛ حرية الضمير، وحرية التعبير، وإقرار المرء لخطة حياته، وقدرته على الانضمام للآخرين في جماعات ومنظمات (٢٩) ، وهنا لا يمثل المجتمع المدني مجرد مكان للناس يعملون فيه وفقاً لأوامر السوق، ويسعون إلى الامتلاك، وإحراز الثروة، أو أداء ما يلزم من عمل، بل أيضاً؛ وبالإضافة إلى ما سبق؛ يمثل المجتمع المدني مكاناً يزيد فيه الناس من تطوير وتعزيز صفاتهم العليا.

تشير هذه الصياغة للمجتمع المدني إلى خطورة متواترة بالنسبة لما انتهجه "مل" في مسألة تطوير الفرد. فالمجتمع؛ بمؤسساته الاجتماعية، والسياسية الأساسية؛ لا يمكنه توفير الحقوق أو ذلك الحيز الوقائي الذي تطلع إليه "مل" بدون ممارسة السلطة على الأفراد. لكن السلطة التي يمتلكها المجتمع قد تكون هي نفسها من الأمور التي يستحيل معها تحقق هذا النوع من الحرية الذي توقعه "مل". لذلك يظل البحث عن تطوير الفرد في نهاية الأمر مسألة متعلقة بكيفية تحديد "الحرية المدنية" أو طبيعة، وحدود السلطة التي يمكن أن يمارسها المجتمع؛ شرعياً؛ على الأفراد. (٣٠).

فى تناوله لهذه المسألة، انطلق "مل" من خلال ما أعدّه حقيقةً أساسيةً فيما يخص الحكومة فى المجتمع الحديث. حيث لم تعد الحكومات متصورة ككيانات تنفصل بمصالحها عن الشعب، بل صارت تُرى كمؤسسات مسئولة عن مصالح المواطنين؛ بحكم أنها يمكن أن تبقى أو تزول بواسطة الشعب.<sup>(٣١)</sup> إلا أن هناك تهديداً جديداً للحرية ينبعث عن فكرة مفادها أن الحكومات؛ من قبيل الجمهوريات الديمقراطية؛ يجب أن تُحكم بـ "إرادة الناس". وبدلاً من أن تدل هذه الفكرة؛ أى "إرادة الناس"؛ على صيغة للحكم يحكم فيه المواطن نفسه بنفسه أصبحت تدل على "إرادة العدد الغالب، أو الجزء الأكثر فاعلية من الناس، أى الأغلبية، أو الذين نجحوا فى جعل أنفسهم مقبولين كأغلبية، ومن ثم فالشعب قد يرغب فى قمع قطاع معين من أفرادهم؛ حينئذٍ تصبح هناك حاجة ماسة لاتخاذ الاحتياطات ضد هذا الإجراء، تماماً مثلما تُتخذ الاحتياطات ضد أى نوع آخر من سوء استخدام السلطة.<sup>(٣٢)</sup> فالطبقة الأكثر فاعلية من الناحية السياسية قد لا تتألف سوى من عدد قليل من الناس، ولكن بحكم مهارتها، وقدرتها على البقاء قد تتمكن من السيطرة على عملية صنع القرار. وهذه الجماعات إنما تحقق أهدافها من خلال ما تمتلكه من تأثير فعال على الحكومة، وأيضاً من خلال فرض استقامتهم *their orthodoxy* على جميع أعضاء المجتمع. ونتيجة هذه الاستراتيجية تتمثل فى "تحويل عملية تطوير الفردية، بل إذا أمكن منع تشكيل أى فردية ليست فى تناغم مع (الرأى السائد)، ومن ثم إجبار الجميع على تنميط أنفسهم وفقاً للنموذج الذى تطرحه هذه الاستراتيجية"<sup>(٣٣)</sup>.

الحل السياسى الذى يطرحه "مل" لهذه المشكلة جاء متضمناً فيما رسمه من تمييز بين الآراء، والأفعال التى قد تنبثق عنها. فبينما لا يجب أن يكون هناك أى عائق فى سبيل التعبير عن الآراء؛ فقد يكون من الضرورى، فى بعض الأحيان، أن نضع حدوداً على الأعمال التى تشير بها هذه الآراء المختلفة. على سبيل المثال ذكر "مل": أن وجهة النظر القائلة بأن تجار السكر فاسدون، ومهملون؛ لابد أن تُفرد لها مساحة من المناقشة على أوجه الصحف بدون أننى قيد. وهى نفس الفكرة التى يجب أن تتعرض لبعض القيود حال إلقائها على جمع متجمهر أمام منزل أحد التجار؛ نظراً لما قد

تُفضى إليه من أضرار بالغة قد يقوم بها هذا الجمع الثائر.<sup>(٣٤)</sup> هذا المثال إنما يرمز إلى الطريقة التي يمكن بها إساءة استخدام حرية التعبير لتبرير الاستبداد من قبل الجماعات أو الطبقات النشطة سياسياً باسم حرية الرأي. في المقابل، كان "مل" عاقداً التصميم؛ كما سنبين فيما تبقى من هذا الفصل؛ على أن يكون المجتمع المدني مكاناً تُتخذ فيه القرارات المتعلقة بالسياسة العامة في سياق من الحوار العام المفتوح، والتميز بالعقلانية، والاكتمال كمقابل لتكتيكات النزاع Shoving - match الخاصة بالطبقات نوى الصالح. وهذه المقاربة بخصوص صنع القرار كانت بمثابة الطريقة الأفضل لتجنب الاستبداد السياسى من الطبقات القامعة ذات القضية الواحدة.

## ب) الفضيلة المدنية والدفاع عن الرأي

مثله مثل جميع مفكرى المجتمع المدني الذين نوقشوا في هذه النقطة دفع "مل" بضرورة عمل المجتمع المدني على تأمين الحرية. علاوة على أنه ذهب مذهب مفكرين آخرين للمجتمع المدني في دفعه بأن الذين يتلقون المنافع من المجتمع ملزمين بمراعاة خط معين من السلوك نحو الآخرين.<sup>(٣٥)</sup> فهناك تلازم بين الحرية، والحاجة إلى مراعاة مجموعة محددة من الالتزامات الاجتماعية الأساسية، أو ما أسلفنا الإشارة إليه تحت اسم "الفضائل المدنية". خاصة فيما يتعلق بعدم تعرضنا بالضرر لمصالح الآخرين من خلال إنكار ما هو مكفول لهم؛ قانونياً أو ضمناً؛ من حقوق. علاوة على أن كل فرد عليه أن يشارك في أعباء الدفاع عن المجتمع "أو أعضائه من الضرر أو التعرض لأى سوء".<sup>(٣٦)</sup>

إن كتاب مل "بصدد الحرية" On Liberty يبدو طارحاً لمنحنيين في تعيين الحدود الدقيقة أو المحتوى الفريد للفضائل المدنية التي يجب على الأفراد مراعاتها في سبيل تجنب ما ذكرناه توأ من ضرر. المقاربة الأولى التي نناقشها في هذه الجزئية تتعلق برؤية "مل" لثقافة الحوار المفتوح، والكشف عن الحقيقة. والمقاربة الثانية التي سنناقشها في الجزئية التالية؛ تتعلق بما يمكن الإشارة إليه بتعبير "سلوك الاعتداد بالذات"،

أو إنكار سلطة التدخل من المجتمع، أو الأفراد فيما هو مختار؛ على نحو فردي؛ من سبل في الحياة لا تسبب ضرراً للآخرين أو المجتمع. أما عن الأوضاع التشريعية التي تبدو الأقدر على الإغلاء من شأن احترام الحدود التي تحفظ المجتمع المدني، والآمال المنعقدة على التطوير الكامل للقدرات العليا لدى الشخص فيستعرضها "مل" في رؤيته للاقتصاد الثابت، والحكومة النيابية؛ وهما النقطتان الواريتان في آخر جزئيتين من هذا الفصل.

ولنأتى أولاً لمناقشة رؤيته عن الحوار المفتوح. حيث نجد أن أساس اكتشاف الحقيقة عند "مل" في ظل مجتمع يموج بالآراء المتنوعة بصدد كثير من القضايا المطروحة أمامه، يتمثل في أنه من الواجب علينا ألا ننكر الاستماع إلى أى رأى، فقد يكون ذلك بمثابة قمع للحقيقة. فأينما تُقمع الآراء؛ يخلق مكان لافتراض الانعصام من الخطأ من قبل القادرين على تقادى الانخراط في النقاش.<sup>(٣٧)</sup> وجهة نظر "مل" هنا أننا لا نتعلم ما هو أفضل لنا من خلال الخبرة وحدها بل أيضاً، وبالإضافة إلى الخبرة "يجب أن يكون هناك نقاش لاستعراض كيفية تفسير تلك الخبرة." في هذا السياق "تثمر الآراء، والممارسات الخاطئة تدريجياً عن استكشاف الحقيقة والبرهان."<sup>(٣٨)</sup> فليس من أحد يستطيع بمفرده أن يسوق جميع الحقائق المتعلقة بمسألة ما، أو أن يستنهض جميع الحجج الممكنة التي يستطيع أن يقيس عليها وجهة نظره. لذلك فنحن لدينا التزاماً بأن نستمع، ونصغى إلى جميع الرؤى التي يمكن أن تثار في مقابل مواقفنا، وأن نهتم بوضعها في الاعتبار في مجرى اتخاذ وصياغة مواقفنا. وقد دافع "مل" عن هذا الحوار الموسع أو ما أطلق عليه من قبل التفكير العام *Public Reason*؛ فهو يقول:

"إن العادة الراسخة من تصحيح، واستكمال المرء لرأيه؛ بمقارنته بآراء الآخرين؛ إنما تعد فيما تتصف به من ابتعادها عن إثارة الشكوك عند ممارستها؛ بمثابة الأساس الثابت الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه: لأن المرء في كونه على دراية بما قد يقال ضده، على الأقل من آراء معطنة، ويمضيه في النود عن موقفه ضد جميع المخالفين - علماً بأنه توخى مواجهة الاعتراضات، والصعوبات، بدلاً من تجنبها، ولم يغلق باباً أمام مناقشة



المسألة من أية زاوية – يصبح من حقه أن يرى حكمه أفضل من أى حكم آخر؛ لفرد أو جماعة؛ لم تمر بنفس المسار<sup>(٣٩)</sup> .

“The steady habit of correcting and completing his own opinion by collating it with those of others, so far from causing doubt and hesitation in carrying it into practice, is the only stable foundation for a just reliance on it: for, being cognizant of all that can, at least obviously, be said against him, and having taken up his position against all gainsayers- knowing that he has sought for objections and difficulties, instead of avoiding them, and has shut out no light which can be thrown upon the subject from any quarter- he has a right to think his judgement better than that of any person, or any multitude, who has not gone through a similar process” .

وفى إعلاء هذه الرؤية من الدفاع عن الرأى تتسلل روح سقراط؛ بهيئته فى “جمهورية” أفلاطون؛ فى كثير من الفقرات فى كتاب “بصدد الحرية”.<sup>(٤٠)</sup> فشأنه شأن سقراط حض “مل” أصحاب الآراء؛ أياً كانت؛ أن يقدموا أسساً لحججهم. وقد لفظ “مل” هذا النوع من البرهان على رأى ما انطلاقاً من عبارة “أن سبب اعتقادى فى (س) : أنتى أشعر أن (س) على حق .” فمن شأن “مل” أن يتساءل هنا أى أسباب تلك التى تجعلك تعتقد فى (س) ؟ وهل يمكنك الدفاع عن هذه الأسباب أمام ما أطرحه من حجج؟ هذه المقاربة لا تُعد مصدراً للحقيقة فحسب بل أيضاً أساساً لثقافة تصل بتطوير الأفراد لقدراتهم العقلية العليا إلى ذروتها. فى المقابل “عندما يكون هناك اتفاق ضمنى بعدم الاختلاف على المبادئ بحيث يعتبر النقاش فى القضايا الأهم التى تشغل الإنسانية مسألة منتهية لا يسعنا وقتئذ أن نأمل فى إيجاد ذلك المقياس الرفيع من النشاط العقلى الذى جعل من بعض الفترات من التاريخ علامات مميزة فى تاريخ البشرية”.<sup>(٤١)</sup> .

علاوة على ذلك، عندما يتحتم علينا تبرير مواقفنا من خلال حجج قوية فنحن لا نطور من قدراتنا العقلية فحسب؛ بل أيضاً نبين للآخرين، ولأنفسنا كذلك، سبب ما نشعر به من رضا عما نعتقد. وعلى أثر ذلك فنحن نكتسب، من خلال هذه العملية، أرضاً صلبة يمكن النود عنها على الملأ فيما يخص آرائنا، وبالتالي يقل تعرضنا للوقوع في التدجين to be timid أو حالة التردد في إتياننا من الأفعال ما ينبثق عن تلك الآراء.<sup>(٤٢)</sup> إننا نرى في العالم الحديث ميلاً للربط بين الالتزامات الحازمة، والفتنازيا المفررة. إلا أن "مل" كان من شأنه بلا شك أن يدفع بأن الفتنازيا تنبثق عن حاجة للهروب من أن نعرض معتقداتنا للأخذ والرد، والجدل والحجة. فالجدل يعتمد، ويقوم على مشاركة الآخرين خاصة ممن يحملون آراء تختلف عن آرائنا، بينما الفتنازيا من شأنها أن تمنعنا من المشاركة في حوار من هذا النمط. ولهذا فإن قبول المعتقدات بدون تفنيد لها، يمثل حالة عقلية مرتبطة بالفتنازيا، لا نجد لها مكاناً في منظومة الحوار عند "مل".

### ج ( سلوك الاعتداد بالذات

في مناقشته لما أسماه سلوك الاعتداد بالذات self-regarding conduct دفع "مل" كنوع من الإضافة إلى وضع الحدود الدقيقة التي يجب على الأفراد مراعاتها في علاقاتهم بالآخرين- بأن كل شخص يجب أن يكون قادراً على العيش كما يختار. فحتى إذا كان من الأفضل للأفراد أن يتبعوا طرقاً في الحياة تعزز من ملكاتهم العليا فهم في سنوات نضجهم؛ أي كأشخاص ناضجين نوى خبرة؛ يجب أن يمتلكوا من الحرية ما يتيح لهم إقرار تلك الطريقة التي يعتبرونها الأفضل بالنسبة لهم. وعندما يتدخل المجتمع في اختيارات الشخص؛ ربما بغرض إعلاء ما يمكن اعتباره المصلحة الأفضل للمرء؛ فإنه يحد بلا أية ضرورة من حرية الشخص، وغالباً ما يسفر عن أضرار فيما يخص اختيار الأفضل بالنسبة للآخرين<sup>(٤٣)</sup>، علاوة على ذلك فإن الأفعال التي تكشف عن عيوب في شخصيتنا، وتكون ضارة بالنسبة لنا؛ مثل هذا الزهو بالنفس، أو الميل إلى إنكار أهمية العقل؛ أو ما أسماه "مل" بـ "أخطاء الاعتداد بالذات" يجب ألا تتعرض للعقوبة القانونية. ودفع "مل" بأن السلوكيات التي يقتصر ضررها على من يقوم بها تعد

من الأمور المزعجة التي يمكن للمجتمع تحملها من أجل الصالح الأعظم للحرية الإنسانية.<sup>(٤٤)</sup> ومع هذا، لا تعنى هذه الرؤية أننا ملزمين بإظهار الاحترام لمن يرتكب أخطاء الاعتداد بالذات. فمثل هؤلاء، بلا شك سيُنظر إليهم من قبل الناس جميعاً على أنهم في مستوى أخط من غيرهم.<sup>(٤٥)</sup> ولكن يبقى أن الأعمال التي تضر أو تودي بالآخرين؛ مثل تلك المنتهكة لحقوقهم؛ هي فقط التي يمكن أن تتعرض للعقاب، واستخداماً لمثال "مل"؛ فإنه إذا جاز للمرء أن يسكر، فليس مباحاً لرجل الشرطة أو الجندي أن يسكر أثناء أداء واجبه.<sup>(٤٦)</sup>

إن بالنسبة لـ "مل" قد تقوم الدولة بترتيب حياة الناس لمجرد درء الأضرار الخطرة على الآخرين أو المجتمع. والمثال هنا الذي يتسم بأهمية خاصة في تبرير تدخل الدولة في حياة الآخرين يتمثل في استخدام المرء منا سلطته للتحكم في حياة الآخرين. فالرجال، وباسم السلطة يسعون للتحكم في زوجاتهم، وهو الواقع الذي يشجبه "مل". حيث لم يكن على استعداد للتساهل في ضرورة عدم تحكم الرجال في حياة زوجاتهم، ولعلاج هذا الوضع اعتقد أنه من الضروري إعطاء النساء الحقوق نفسها التي للرجال.<sup>(٤٧)</sup>

كما دفع "مل" بأنه من الواجب المفروض على الآباء أن يعلموا أطفالهم. ومن لا يفعل ذلك من الآباء فهو؛ عند "مل"؛ قد ارتكب "جريمة أخلاقية". ولمنع وقوع هذه النوعية من الجرائم ضد الأطفال، والمجتمع معاً يحق للدولة أن تجبر الآباء على تعليم أطفالهم. ولكن "مل" أصابه الوجل بعض الشيء من قصر مهمة التعليم في أيدي الدولة، لأنه اعتقد أن تعليم الدولة سيفضي إلى قولبة الناس بحيث يكونوا في نهاية الأمر مجرد مسخ من بعضهم البعض. فهو يدفع بأنه إذا كان على الدولة أن تكفل المدارس فهذه المدارس يجب أن تصمم بحيث تمثل نموذجاً تحرص الأنظمة التعليمية الأخرى بما فيها؛ إذا افترضنا المدارس الخاصة؛ على محاكاته أو التفوق عليه. والمدارس التي تكفلها الحكومة يجب أن تسعى دائماً لجعل الآخرين فوق مستوى معين من التفوق<sup>(٤٨)</sup> مع ذلك، وفي نهاية الأمر، نجد أن حق الدولة في تأمين التعليم لجميع أعضاء المجتمع؛ إنما يبرره الحقيقة القائلة إن التعليم هو الطريق الأفضل لتعليم الفضيلة المدنية، وتعليم

الناس اجتناب الأعمال المتجاوزة للحدود السليمة للسلوك. ومن ثم وفقاً لـ "مل" إذا ترك المجتمع أى عدد من أعضائه ينمون كمجرد أطفال غير قادرين على العمل وفق اعتبارات عقلانية؛ فلا يلومن المجتمع إلا نفسه على عواقب ذلك (٤٩).

الخلاصة أنه يحسن بنا أن نوضح طبيعة الفضائل المدنية التي توحى بها تلك المفاهيم المتعلقة بكل من الحوار المفتوح، والحاجة إلى تجنب التدخل فى حياة الآخرين. فمن خلال عدم التدخل فى حياة من لا يضررون إلا أنفسهم يفصح الأفراد عن فضيلة التسامح التي وجدناها عند لوك. كما أنه ومن خلال إظهار التفهم لوجهات النظر المختلفة، كما ورد ذلك كمطلب فى صيغة "مل" للحوار المتسع فإن الأفراد يفصحون عن فضيلة الاحترام المتبادل. وكل من هاتين الفكرتين كما برهننا فى الفصل الأول يمكن أن يدعمهما البعض ويتخذ منهما معاً أساساً لتأمين حقوق الجميع فى المجتمع المدنى.

#### ٤- الاقتصاد الثابت، والملكية الخاصة

انطلاقاً مما سبق؛ من تناول حرية الاعتداد بالذات؛ يتضح لنا اعتقاد "مل" فى ضرورة قيام المجتمع المدنى على حماية الناس من تلك الاقتحامات التي تتهدد الحرية الشخصية. فلقد دفع فى هذا المقام بأنه بينما تترك المجتمعات المدنية هذه الحاجة أو الضرورة إلا أنها غالباً ما تكون عمياء عن رؤية العوامل التي تهددها. والواقع أن المجتمعات المدنية، وهو ما يدعو للسخرية، ينتهى بها الحال إلى الإغلاء من شأن طرق معينة فى الحياة تجعل بالفعل من حماية التطوير الكامل للأشخاص مسألة غاية فى الصعوبة. والواضح هنا أنه كان فى ذهن "مل" مفهوم اقتصاد السوق الحر الذى ارتبط فى زمنه بتحقيق مزيد من الازدهار الصناعى، والحرية الفردية، فى حين أنه فى الحقيقة يودى بالسعادة العامة. وفى هذه الجزئية نسعى لتفسير موقف "مل" فى هذا الشأن بمناقشة دفاعه عن كل من الاقتصاد الثابت *stationary economy*، ومفهوم الملكية الخاصة.



إن الفكرة التي وضعها آدم سميث Adam Smith التي تتبعناها في الفصل الأول والقائلة بأن الكم الإجمالي من الثروة، ورأس المال في المجتمع سيظل دائماً في توسع، ونمو- لاشك أنها قد صارت حكمة تقليدية اعتنقها كثير من الناس، ومازالوا حتى يومنا هذا. غير أن "مل" قد حمل عليها مُعْتَقِداً أن الثبات على النمو في "الثراء بقدر الإمكان"، أو ما أشار إليه كذلك بـ "إحدى مراحل التقدم الصناعي"، يجعل من الحالة الطبيعية أو السميثية Smithian للنمو غاية متصارعة تحوى كل ما يمكن تصوره من نصب شراك، وتحطيم، وتطاحن، ووطء الجميع لبعضهم البعض.<sup>(٥٠)</sup> فرغم أن مسألة البحث عن النمو الاقتصادي قد تكون "مرحلة ضرورية في تقدم الحضارة" فهي ليست عند "مل" بالوضع الاجتماعي الذي يريد استتفاره وإحلاله.\*، فالظرف الأفضل هو الذي يوجد فيه "حالة ثابتة من رأس المال، والثروة، وضع لا يوجد فيه فقير، ولا يرغب أحد في أن يصبح أغنى مما هو عليه"<sup>(٥١)</sup> ومن ثم يتضح أن موقف "مل" قد جاء كدحضٍ لرؤية سميث<sup>(٥٢)</sup>.

و في تدعيم فكرة الاقتصاد الثابت لابد لنا من توضيح أن "مل" لم ينكر مبدأ الملكية الخاصة الذي يشير بالنسبة له إلى إتاحة الفرصة للأفراد للاحتفاظ بثمرة عملهم، وجميع التضحيات التي يقبلونها كعاقبة لعملهم.<sup>(٥٣)</sup> إلا أن هذا المبدأ يتعرض للانتهاك في المجتمعات التي يصير فيها التوزيع الفعلي للملكية؛ كما هو مماثل في القانون؛ مستغلاً في تراكم، وتكديس "المعوقات أمام بعض الناس في صالح البعض

(\*) لم يعد المطلوب، كما كان يتصور آدم سميث، تعيين نمط الحكم الذي يتدير الازدهار الحر للاقتصاد؛ فقد أخذت آفاق جديدة في الظهور جرت فيها المحاولات للوصل بين النسق الاقتصادي والنسق السياسي، وتأمير الثاني على الأول. لأن النسق السياسي عانى تحديات عميقة: فقد تكونت نخبة جديدة، وتبدلت الأواصر الاجتماعية وفقاً لوتيرة توسع الصناعة والمبادلات التجارية، وتشكلت طبقة اجتماعية كبيرة-بروليتارية المدن- تعيش في ظروف بائسة في معظم الأحيان، وتعانى من متاعب المعامل، وتزداد وعياً للاستغلال الذي هي ضحيته، ومن ثم تصير حيلى بالثورات التي تتهدد السلام المدني للخطر. والعلم الاقتصادي نفسه فقد التفاضل الذي كان يحركه: فهو مع سيسموندى، مثلاً، يندد بمساوى التصنيع ومخاطر أزمات فائض الإنتاج (أسس جديدة للاقتصاد السياسي، ١٨١٩). انظر: تاريخ الأفكار السياسية؛ فرانسوا شاتيل، وآخرون، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٤. (المترجم).

الآخر.<sup>(٥٤)</sup> غير أن "مل" لم ير في مبدأ الملكية الخاصة سبباً في هذا الوضع من عدم التوازن؛ مثلما زعم الاشتراكيون المعاصرون له. إنما كان المصدر؛ لعدم التوازن هذا؛ في فشل الحكومة في نزع الفتيل عن تعاظم الثروات، فكان لإخفاقها هذا أن جعل الثورة تتركز في أيدي قلة من الناس.<sup>(٥٥)</sup> والواقع لقد رأى "مل" أن "مبدأ الملكية الخاصة" الذي تعرض للهجوم كمصدر لانعدام التوازن في توزيع الثروات لم يتعرض لمحاكمة عادلة حتى الآن في أية دولة.<sup>(٥٦)</sup> فكان أمل "مل" في أن يكون التشريع الذي يجبذ التوزيع المتساوي للثروات مراعيًا لحق الأفراد في ثمار عملهم سواء كانت هذه الثمار عظيمة أم متواضعة.<sup>(٥٧)</sup>

وترتبط فكرة الاقتصاد الثابت بعدة أفكار أخرى على درجة كبيرة من الأهمية. فبالنسبة لـ "مل" لابد أن يكون هناك بذل في سبيل الحد من نمو السكان بحيث لا تعد مسألة الزيادة اللانهائية للثروة ضرورية بغرض إطعام الأعداد اللانهائية من الناس. والواقع أن تأييد، ودعم "مل" للحقوق المتساوية للمرأة خاصة فيما يتعلق بحصولهم على فرصة العمل المتساوي مع الرجال لم ينشأ فقط عن التزامه بالحقوق المساوية للجميع بل أيضاً من وجهة نظره القائلة إن المرأة عندما تظل أسيرة المنزل فاقدة لنفس الفرصة في العمل المتاحة للرجل من الوارد أن تأتي لنا بالمزيد من الأطفال بما يفوق طاقة العالم، وهو ما سيفضي إلى الانفجار السكاني<sup>(٥٨)</sup>.

كما أنه، في ظل الاقتصاد الثابت؛ سيكون هناك أخلاق للبيئة، والمحافظة على الطاقة من شأنها أن تضيف نزعة إنسانية على المجتمع، وتجعل منه مكاناً أرحب للتطور الكامل للملكات العليا عند الناس. في المقابل نجد الاقتصاد المتوسع بغير حدود ينطوي على تحويل كل شبر من الأرض إلى أداة تستخدم لمزيد من الإنتاج، فالغابات، والحقول الجميلة الحافلة بالأزهار، والجداول الصافية تتحول إلى أكوام من نفايات المصانع. وفي إهمال البيئة بهذه الطريقة يستند الأماكن التي تركت للمرء كي يتسنى له أن يكون فيها بمفرده بعيداً عن الآخرين متنزهاً أو متأملاً. "إن الاختلاء في الطبيعة، وروعته هو مهد الأفكار، والطموحات الأمر الذي لا يعد شيئاً جيداً للفرد فحسب بل بدونه سيسير المجتمع بخطى معتلة"<sup>(٥٩)</sup>.

وأخيراً ففي إطار الاقتصاد الثابت سيكون من الممكن التقدم قدماً بطرق الإنتاج التي تقلل من إجمالي ما يُنفق من وقت في العمل بحيث سيتوفر للأفراد ما يحتاجونه من وقت فراغ لتطوير ملكاتهم العليا". فقد رغب "مل" في إرساء وضع للعمل يكون فيه العمال قادرين على تتبع "فن العيش" أو حياة تتحقق فيها تعزيز "الثقافة العقلية"، و"التقدم الأخلاقي، والاجتماعي". إلا أنه نعى ما كان قائماً من أوضاع في عصره تمثلت في نمو الطبقة العاملة لكون أي تخفيض أو إقلال من العناء المرتبط بالعمل. وفي المقابل فإن الافتقار المتوسع، والممتد منح دفعة عظيمة لأصحاب الإنتاج، أو طبقة الملاك الذين جمعوا قدراً هائلاً من الثروة. وقد زادت أيضاً سبل الراحة بالنسبة للطبقة الوسطى. وهو الواقع الذي مثل؛ بالنسبة لـ "مل"؛ ظلماً عظيماً كان من الواجب تصحيحه، وهو ما يمكن عمله من خلال تثبيت الاقتصاد بدلاً من توسيعه إلى ما لا نهاية (٦٠).

لقد كان تصحيح انعدام التوازن بين العمال، والملاك هم رئيسي في حجة "مل". وقد تطلع في سبيل هذا الهدف إلى توزيع أكثر عدلاً للنفوذ في مكان العمل. بيد أن هذا الهدف تعرض للإعاقة بفعل ما كان سارياً من مطالبة بتوسيع الاقتصاد. والواقع أنه في ذلك الوضع الذي تسوده المطالبة بنمو متزايد، ومستمر نجد أصحاب الأعمال يقفون من العمال موقف الإنسان الأكثر تفوقاً مطالبين إياهم بمزيد من التضحيات التي تتحول إلى أرباح لتمويل المزيد من التوسعات. إلا أن هذا النوع من العلاقات لابد أن يخلق العداء بين أرباب العمل، والعمال، كما أنها تعصف بالعمال بعيداً عن التأثير في القرارات المهمة فيما يتعلق بما يُنتج، وكيف يُنتج. وعندما لا يجد العمال فرصة المشاركة في القرارات الرئيسية في مكان العمل، فهم لا يطورون من ملكاتهم العقلية العليا التي تتيح لهم المشاركة بصورة فعالة في القرارات المؤثرة في المجتمع. لقد أراد "مل" أن يصحح هذا الخلل بإعطاء العمال نصيباً أكبر في عملية الإنتاج حيث تطلع إلى أن تكون العلاقة بين العمال، والملاك بالكيفية التي تسمح بوجود مشاركة سواء بين الملاك، والعمال أو بين العمال وأنفسهم. (٦١) في المقام الأول من شأن العمال أن

يشاركوا الملاك فى الأرباح، وفى المقام الثانى لابد أن يملكوا مكان وإطار الإنتاج بأكمله، وأن ينتخبوا مديريهم.<sup>(٦٢)</sup> هذه الترتيبات الاقتصادية الجديدة من شأنها أن تتيح للعمال المشاركة فى القرارات المتعلقة بالعملية الإنتاجية، وبالتالي سيعزز هذا الوضع من شأن القدرات الفكرية، والأخلاقية لديهم، وأيضاً من الشعور بالمسئولية أمام المجتمع.

يبدو هنا أن التزام "مل" بالاقتصاد الثابت، وبترتيبات العمل التعاونى قد قام بغرض الإصلاح، وليس لإزالة اقتصاد السوق القائم على الملكية الخاصة. حيث تبقى الاشتراكية أى الملكية الجماعية للثروات بديلاً فى حالة ما لم يسفر ما ابتغاه من إصلاحات عن شىء. مع ذلك فى الوقت الذى أثبت فيه "مل" ذلك، كان فى اعتقاده أن الصيغة الأفضل من الاقتصاد هى التى ستكون قد بقيت ليتم تحديدها وفق مستقبل الأحداث. حيث نراه يقول: "فيمما يخص ما يمكن للروح الفردية (مجتمع الملكية الخاصة) فى أفضل صورها، أو للاشتراكية فى أفضل صورها أيضاً أن تحققه من إنجازات نحن فى جهل من أمرنا إلى درجة لا تؤهلنا لإقرار أى من الاثنتين ستمثل الصيغة النهائية للمجتمع الإنسانى".<sup>(٦٣)</sup>

## ٥ - بصدد الحكومة النيابية

إن نوع المجتمع المدنى الأمثل لتحقيق ما ذُكرَ توأماً من إصلاحات هو ذلك النوع الذى يستحث لدى المواطنين الدور المشارك الفعال فى السياسة والمجتمع، فالمواطنون سيطورون من قدراتهم على التشاور مع رؤى الآخرين، وأيضاً من المبادئ الموجهة التى تضمن الصالح الأعظم فى مسار مناقشة الآراء. واعتقد "مل" أن هذه الخبرة كانت بالفعل جزءاً من حياة الطبقة الدنيا، والوسطى فى إنجلترا فى ذلك الوقت، وذكر أن المواطن الإنجليزى الذى يشارك كعضو فى هيئة المحلفين، وفى مناصب أبرشية، وفى وظائف عامة:



إنما يكون مدعواً ... ليقدر مصالح ليست مصالحه، ويسترشد برأيه في حالة وجود حقوق أو ادعاءات متصارعة، وفق قاعدة تختلف عن انحيازاته الشخصية، وذلك بغرض إعمال؛ وفي كل مرة؛ مبادئ وقواعد تعد بطبيعتها منطوية على الصالح العام، وهو عادة ما يجد في مكان العمل زملاء له يتميزون بعقول أكثر ألفة بتلك الأفكار، والعمليات والتي يتحتم دراستها بغرض تقديم أسباب لفهم واستيعاب الشعور بالخير العام.<sup>(٦٤)</sup>

“ is called upon... to weight interests not his own, to be guided, in case of conflicting claims, by another rule than his private partialities, to apply, at every turn, principles and maxims which have for their reason of existence the general good: and he usually finds associated with him in the same work minds more familiarized than his own with these ideas and operations, whose study it will be to supply reasons to his understanding, and simulation to his feeling for the general good” .

كما أنه، وبالاتساق مع التزامه بالمشاركة الفعالة للمواطن في شئون المجتمع اعتقد "مل"، ولعدة أسباب ، أن كثيراً من الوظائف الاجتماعية يجب أن يؤدي بواسطة المواطنين أنفسهم وليس بواسطة الحكومة. فالمواطنون في المقام الأول من المحتمل أن يقوموا بوظيفة أفضل من الحكومة في أداء تلك الوظائف، وفي المقام الثاني فحتى في ظل تلك الأوضاع التي قد لا يؤدي فيها المواطنون وظائف بعينها بكفاءة موظفي الحكومة فإن المجتمع سيكون أفضل حالاً بصفة عامة إذا ما لعب المواطنون فيه دوراً فعالاً. هنا؛ اعتقد "مل" أن مشاركة المواطنين في الحكومة والمجتمع تعد بمثابة الوسيلة لحصولهم على "التربية العقلية -كطريقة لتقوية ملكاتهم الفعالة، وممارسة حكمهم على الأمور وإعطائهم المعرفة المعهودة بالموضوعات التي عليهم أن يتعاملوا معها.<sup>(٦٥)</sup> وقد خشي "مل" من الحكم بواسطة البيروقراطية؛ لأن هذه الهيئات في وضعها معظم القادرين من الرجال في الوظائف ومراكز حكومية مثلما أراد هيجل سوف يضمن أن

جميع الكوادر المتميزة بثقافة متسعة، وذكاء عملي في الدولة ... يستتركز في هيئة بيروقراطية متشعبة الأطراف.<sup>(١٦)</sup> وهو الوضع الذي من شأنه أن يستثنى بقية المواطنين من المشاركة في انتقاد القضايا العامة الرئيسية، وبالتالي فإن العامة لن يتشجعوا وقتها على المشاركة في تشكيل السياسة بأنفسهم.

ومن ثم فقد دافع "مل" عن تلك الرؤية للمجتمع المدني التي بالإضافة إلى احتوائها على ثقافة تشدد على أهمية حماية الحقوق، تعزيز الملكات الفكرية للمواطنين فهي تؤكد بما أنها جزء من هذه الثقافة على أهمية المشاركة المباشرة للمواطنين في وظائف الحكم. فالمواطنون سيشركون في هذه الوظائف إما في سياق الحكومات، وهيئات المحلفين المحلية، أو عبر حيز مستقل من المجموعات الطوعية التي ستتولى على سبيل المثال القيام بأنشطة إنسانية.<sup>(١٧)</sup> فلقد أيد "مل"، وبوضوح وجود ما أطلقنا عليه الحيز المستقل للمجتمع المدني الذي يمكن للأفراد أن يشتركوا في سياقهم مع مجموعات متنوعة، وتنظيمات تقوم بتعليم مهارات المواطنة، والتشاور، وتبنى مصداً قوياً أمام سلطة الحكومة المركزية.

علاوة على ذلك، كإضافة في إعلاء المشاركة العامة الواسعة في عمليات الحكم دعم "مل" الأشكال النيابية للحكم لأنه اعتقد أن هذه الأشكال من شأنها أن تحث، وتشجع على وجود حوار عام واسع المجال فيما يخص السياسة العامة، وقد اتخذ هذا الموقف برغم أنه لم ير في هذه الهيئة النيابية نفسها المجال الوحيد لسن القوانين. فقد ذكر أن المجلس النيابي، أو البرلمان لا يصلح لسن القوانين لكثرة أعضائه وتنوعهم.<sup>(\*)</sup> ونادى بإنشاء "لجنة التشريع" Commission of Legislation التي تتمثل مهمتها في

(\*) اقترح "مل" تعديلات في النظام الانتخابي وصلاحيات البرلمان، ومجلس الوزراء، ووظائف وعمل ممثلي الشعب والوزراء. فاقترح التمثيل النسبي مع الأخذ في الاعتبار الكفاءات وإعطائهم وزناً كبيراً، أما وظيفة البرلمان فهي مراقبة الحكومة والإشراف على أعمالها لا الحكم المباشر. ورأى "مل" أن يكون البرلمان بمثابة لجنة تتلقى تظلمات الشعب (committee of grievances) وجميعاً للآراء (congress of opinions) (المترجم) .

صياغة القوانين، ويتم تعيين أعضائها بواسطة الملك ما لم يتم تنحيته من قبل البرلمان. وهؤلاء الأعضاء سيكونون فوق السياسة يعملون من خلال الخبرة التي اكتسبوها من تناولهم للقضايا المطروحة أمامهم، وبفهمهم الكامل للنسق الكلى للقانون. أما عن إقرارات هذه اللجنة فيتم رفعها إلى البرلمان الذي سيكون له الإقرار النهائي.<sup>(٦٨)</sup>

وفى حين أن الهيئة النيابية تمثل السلطة الحاكمة النهائية فى الحكومة<sup>(٦٩)</sup> فإنها لا يجب أن تتولى بنفسها واجبات إدارية<sup>(٧٠)</sup> ولا يمكن أن تدير القوانين وتقود الأمة، لكن يمكنها أن تؤدي دوراً مفيداً كمراقب فهي يجب أن تكون بمثابة عين العامة على أعمال الإدارة مطالبة بتفسير ما يتم من إدارة أعمال تعدُّ قابلة للتساؤل<sup>(٧١)</sup>.

ولكن؛ كيف تساهم الحكومة النيابية فى هذه الحالة فى شكل من السياسة تتسم بالمشاركة، والتثقيف الذاتى؟ يعد أحد أهم مخاطر الحكومة النيابية أنها يمكنها أن تجعل من الأفراد مواطنين سلبيين على استعداد للإلقاء بأعباء شئون الدولة على الآخرين. وهنا ذكر "مل" أن الوظيفة الرئيسة للهيئة النيابية هى توفير صيغة من النقاش العام للقضايا المطروحة على المجتمع. وأردف قائلاً: "لا أدري كيف يمكن لبرلمان أن يوظف نفسه بشكل أكثر نفعاً من مجرد الكلام عندما يكون موضوع النقاش يتمثل فى أهم المصالح العامة للدولة، وكل جملة تمثل رأى الخاص بهيئة مهمة فى الأمة أو بفرد وضعت فيه إحدى الهيئات ثقها".<sup>(٧٢)</sup> فالهيئة النيابية لابد أن تكون مكانا يمكن فيه تداول ومناقشة جميع الآراء المتنوعة والمختلفة. وكل نائب يجب عليه إذن أن يصيغ رأيه عن طريق الرجوع إلى الآراء الأخرى أولاً. فقد اعتقد "مل"؛ كما يبدو؛ أن النواب إنما ينخرطون فى مداولة للآراء فى إطار من الثقة مصحوباً بمراقبة من الأغلبية المتمثلة فى المجتمع. والواقع أن المواطنين أنفسهم فى مراقبتهم وإصغائهم إلى المجادلات المطروحة أمامهم إنما يصيغون آراءهم الخاصة مع الاعتبار الدقيق والكامل لمواقف الآخرين. وفى هذا المناخ يصبح الأفراد قادرين على توسيع درايتهم بالقضايا، ومن ثم يمكنهم إسناد أحكامهم إلى هذا الاعتبار الكامل لوجهات النظر الأخرى. وهذه الخبرة من شأنها، كما هو واضح، أن تدعم وجود صيغة من التفكير العام يقوم الأفراد

فى إطاره بصياغة آرائهم مع اعتبار دقيق، واختبار حذر لوجهات نظر الآخرين فى إطار من القاعدة الموسعة والنقاش الاجتماعى المتسع بأكبر قدر ممكن.

بيد أننا نجد أن الحكومة النيابية يتهدها خطران رئيسان هما: الصراع الطبقي، والجهل. فيما يخص المشكلة الأولى نجد أنه من المحبذ دائماً ألا تتفرد طبقة واحدة بالسيطرة على سياسات المجتمع. لأن هذا الوضع من شأنه أن يقسم المجتمع إلى معسكرات متفاوتة مدمراً بذلك فرص التشاور، والنقاش المفتوح القائم على الاحترام المتبادل للاختلافات السياسية. وقد كان فى ذهن "مل" - فى حديثه عن المصالح المسيطرة - "أرباب العمل" الذين يتحكمون فى الصناعة والطبقة العاملة. وهو بمنعه سيطرة طبقة بعينها على طبقة أخرى، أو بالأحرى منع الصراع الطبقي من تدمير فرص النقاش المفتوح والعادل دفع "مل" فى اتجاه توازن هذه المصالح العملاقة المتصارعة ضد بعضها البعض فى إطار تشريعى يسمح كل منهما بنفس العدد من الأصوات فى الهيئة النيابية.<sup>(٧٣)</sup> على افتراض أن هذه المقاربة أو التوجه سيتطلب من الطبقتين تعلم الوصول إلى حل وسط بين بعضهم البعض كشرط أولى لتحقيق أهداف السياسة العامة.

المشكلة الثانية وهى الجهل يمكن تناولها بالصورة الأمثل من خلال الحد من المشاركة العامة وليس إلغاؤها. هنا يدفع "مل" بأن هؤلاء الأفراد الأقل قدرة إنما يطورون من قدرات محبذة تشمل احترام حاجات المجتمع هذا الاحترام الذى يساعد فى التغلب على قوى الانقسامية من خلال الاشتراك فى نقاش عام حول القضايا اليومية مع مواطنيهم. "فمن خلال النقاش، والعمل السياسى الجماعى يمكن للمرء الذى تتركز انشغالاته اليومية فى اهتمامه بحلقة ضيقة حول نفسه، أن يتعلم كيف يشعر بمواطنيه ومن أجلهم، ومن ثم يصبح على نحو مقصود وشعورى عضواً فى المجتمع الأكبر."<sup>(٧٤)</sup> ولكن حال فقدان الناس حقهم الدستورى فى الانتخاب فهم يعاقبون عن المشاركة فى هذا التشاور العام. ومن ثم يُجبرون على الدخول فى عزلة عن بقية المجتمع، وتتولد لديهم مشاعر من الضغينة، أو قد يصبحون مجرد محايدىن بالسلب



فيما يخص الهموم العامة. والعلاج الأفضل لهزيمة الجهل، وأيضاً للإعلاء من شأن المجتمع السياسى فى الوقت نفسه يتمثل فى المشاركة (٧٥) .

لكن "مل" دفع بحجة أخرى تقول إنه برغم ضرورة مشاركة الجميع فليس من الضرورى أن يشارك الجميع بقدر متساوٍ. حيث يحصل كل من يدفع الضرائب ويمكنه القراءة والكتابة، وعلى معرفة بأسس الحساب" على حق التصويت. وهذا يشمل النساء اللاتى يجب أن يحصلن على حقوق سياسية مساوية لحقوق الرجال" (٧٦) ولكن ليس لكل فرد أن يكون له صوت مساو للآخر. (٧٧) فقد نادى "مل" بنظام من التصويت الترجيحي weighted voting الذى يحصل بمقتضاه الأفراد نوا القدرات العليا على أصوات أكثر. أما عن الإجراء الفعلى المتبع فى تحديد من يحصل على المزيد أو الأقل من الأصوات فلم يُحدد بشكل شامل. مع ذلك فقد ضرب "مل" أمثلة على موقفه قائلاً: "إن صاحب العمل، على سبيل المثال، بحكم أنه يستخدم عقله فهو أكفاً من عامل عادى، وحيث إن مشرف العمال مؤهل أكثر من عامل عادى، والمحاسب أو التاجر أكثر أهلية من البائع، وهكذا. (٧٨) كما أن "مل" لم يؤيد فكرة الاقتراع السرى. فإذا كان التصويت يمثل ثقة عامة فلماذا لا يعرف الآخرون لمن نصوت؟ إن جزءاً من التصويت يستدعى المسئولية تجاه المصلحة العامة، فهل علينا أن نقول شيئاً على الملأ فى حين نصوت على نقيضه فى حجرة الاقتراع؟ (٧٩) لم يعتقد "مل" فى ذلك (\*).

(\*) يبدو أن "مل" فى صياغته لمعالم هذا النظام ودور المواطنين فيه كان متأثراً بما كان واقعاً بالفعل من تجربة سياسية فى الولايات المتحدة من خلال ما نقله توكفيل Tocqueville الذى سيناقدش الكاتب فى الفصل الثالث عشر، وذلك من خلال بحثه العميق عن الديمقراطية فى أمريكا ، والذي أشاد به "مل" نفسه ذاكراً أنه أول بحث تحليلي عن قيمة الديمقراطية وأهدافها. وأهم فكرة يقدمها لنا توكفيل فى بحثه هذا، كما سيرينا الكاتب فى الفصل الثالث عشر، أن النظام الديمقراطى نظام أساسى للنهضة والتقدم. وأنه بالمواطنين يكون فشله أو نجاحه. فالديمقراطية لا تقاس بما تضعه من قيم، وما تشيده من قواعد وما ترسيه من مبادئ، وإنما تقاس بالروح التى تطبق به قواعدها والإخلاص الذى تراعى به مبادئها، والنزاهة التى تحقق بها قيمتها. فالديمقراطية على ذلك نظام تربوى لا بد أن يستغرق زمناً ولا بد له من تجربة ولا بد أيضاً أن يقع فى الخطأ. وكان "مل" حريصاً فى هذا السياق على توضيح الأهداف من النظام الديمقراطى من حيث كونه من أخف أنظمة الحكم ضرراً وأقلها عيوباً. وكلما كان هذا النظام معززاً بتربية سياسية مصقولة كلما أدى الغرض الأسمى منه. (المترجم) .

حتى وإن بدت هذه المعالجات بعيدة الاحتمال بعض الشيء بالنسبة للبعض فمن الأهمية بمكان أن نضع في اعتبارنا الهدف الرئيس لـ "مل" فهو قد شعر بأن المجتمع المدني الذي يحمى حرية الجميع لا يمكن أن يقوم إلا في وضع يشجع من وجود نقاش عام واسع المجال للقضايا الرئيسية المطروحة على المجتمع. هذا النقاش من شأنه أن يمنع احتمال سيطرة الطبقات الأقوى على السياسة والعمل ضد مصالح المجتمع ككل. علاوة على أنه؛ أى النقاش؛ سيساعد على إرساء دعائم المجتمع المدني في سياق يحمى التطوير الكامل لكل فرد وأيضاً احترام حماية المجتمع السياسى.

## ٦ - الرد والرد المضاد

يأتى تعويل "مل" على التطوير الكامل للملكات العليا عند جميع المواطنين وكأته يلقي على المجتمع المدني بمهمة ربما كان لمن سبقوا من كتاب المجتمع المدني أن يشككوا فيها وعلى نحو جدى. والمسألة ليست في رفض هؤلاء الكتاب لأهداف "مل"، بل تشكيكهم هنا ومساءلتهم لربما كانت في تشديده القوى على هذه الأهداف. على سبيل المثال لابد للأفراد، من وجهة نظر "مل"، أن يكونوا أحراراً في القيام باختياراتهم مثلما رأينا عند هوبز، ولوك فيما يخص ما يرتضونه من طرق أفضل بالنسبة لهم في الحياة. فإذا كان الفرد يرغب في أن يكون رجل أعمال فله هذا، وإذا كان يريد أن يصير فلاحاً فليكن، وإذا كان يتطلع إلى جمع المال كاهتمام رئيسى في حياته فالأمر متروك له. فما دام الناس، كما رأينا عند كانط، يدعمون الآخرين في الحصول على نفس الحريات التي يبتغونها لأنفسهم، لن تكون اختياراتهم موضع نقاش. ولكن بالإضافة إلى ذلك يقضى "مل" بضرورة وضع كل شخص نسبة احتمال لأن تكون طريقة معينة في الحياة من شأنها أن تفتح الأبواب أمام التطوير الكامل للملكات العقلية العليا. وإذا كانت الفرص اليومية العادية لا تسمح أو تسهل من هذا التطوير فما كان لـ "مل" أن يقول بأن الناس في هذا الوضع سيكونون أحراراً بالفعل. مع ذلك فقد وضع "مل"؛ حسب هوبز، ولوك، وكانط؛ من التوقعات العالية ما لا يستطيع معظم الناس إدراكها. فالواقع أن معظم

الناس بسعداء بتلك المحاولات العادية التى يبذلونها، ومعظمهم لا يتمنى أن يتتبع مفهوم "مل" لتطوير الذات، والضغط عليهم فى هذا الاتجاه رغماً عنهم من شأنه أن يهدد حريتهم.

كان لـ "مل" أن يرد على ذلك قائلاً إن آراء نقاده تفصح عن توقُّع منخفض جداً من الناس وبسبب هذه الحقيقة يفترض أن الناس غير قادرين على تنفيذ أعباء جسام من أجل حرية أسمى. ولكن إذا كان من المهم بالنسبة للأفراد أن يجربوا الثراء المرتبط بـ "الملكات العليا" سيحتتم عليهم إذن القبول بالأعباء المختلفة المتعلقة بهذه التجربة. وعلى كل حال ليس من السهل دائماً تطوير الملكات العليا لدى المرء فهذا النوع من السلوك يستتفد عملاً شاقاً، ومثابرة، وتضحية. ولهذا السبب وحده على المجتمع أن يشجع الناس على هذا النشاط.

هنا كان لـ "روسو" أن يدفع بأن "مل" إنما كان ساعياً للوصول إلى مستوى من الحياة يتجاوز الإرادة العامة. فالناس إنما يشكلون التنظيمات الجماعية لتوفير تلك الأشياء التى يصطلحون عليها بصفتها ذات منفعة عامة. ومن ثم فالأشياء التى تكون محل نقاش هنا هى تلك السلع التى يفهم معظمنا أنها ستساهم فى الحياة العادية. ومن الضرورى أن نتذكر ثانية فى هذا المقام أن الناس الذين يسنون قوانين روسو هم الفلاحون الذين يغنون ويرقصون تحت الأشجار. وهذه الرؤية للمشاركة السياسية تعد؛ بالنسبة لروسو مجازاً لوصف مجتمع تكون الاختلافات بين وجهات النظر فيه ليست بخلافات عظيمة أو شديدة. وبالنسبة له فبدون هذه الإمكانية، لن يكون هناك أساس يمكن أن نقيم عليه مجتمعاً أساسه الالتزام بالصالح العام. ولكن بصدد التشديد على الملكات العليا كان من شأن روسو القول بأن "مل" قد ارتكب نفس الخطأ الذى وقع فيه فلاسفة عصر روسو. فالقضية؛ عند روسو؛ أن "مل" سيعلم الناس انتقاد ما يوجد من طرق للحياة، وتقاليد سائدة، وفى إطار هذا فهو يولد لدى الناس عامة عدم اكتراث بتقاليد الفضيلة المدنية التى تساعد على خلق إجماع عام بينهم، وأيضاً فى تحقيق احترام الصالح العام.

أخالنا هنا نرى "مل" وهو يقابل هذه الرؤية بالإشارة إلى أن مفهومه عن التشاور فى إطار الديمقراطية التيابية، أو ما سميناه نحن بـ العقل العام public reason إنما يقوم ليشمل أوسع ما يمكن من مشاركة للجميع. وفى واقع الأمر أن المشاركة عند "مل" شأنها تماماً عند روسو، تعزز من الشعور بأهمية الحياة المدنية، وتبنى أوامر الروح الجماعية. ولا شك أن "كانط" كان من شأنه أن يتبنى التزام "مل" بهذا النمط من العقل العام الذى يضم أكثر ما يمكن من وجهات النظر المختلفة. وشأنه فى ذلك شأن "مل" كان لكانط أن يدعم حرية الرأى والخطاب الفكرى الذى يدعم هذا النمط من التفكير العام. ولكنه على خلاف "مل"؛ لم يكافح كانط لجعل حوار المتأمل فى التفكير العام بهذه الشمولية مثلما فعل "مل" الذى ضم فيه كل فرد فى المجتمع. فلم يكن لكانط أن يقبل بهذا الموقف التوفيقى عند "مل"، والذى يسمح بمشاركة الجميع سعى إلى الحد من مشاركة الأشخاص نوى القدرات المنخفضة التى تجعل منهم أشخاصاً أدنى من الآخرين.

أما هيجل فكان من شأنه أن يدفع بأن الالتزام بتدعيم الخير العام فى وضع يضمن الحقوق الفردية الأساسية لا يمكن تحقيقه أو إحرازه عن طريق "مل". لأن الأخير لا يقيم علاقة سليمة بين الدولة، والمجتمع المدنى. فالدولة يجب أن تقف فوق المجتمع المدنى، جاهزة لإدارته وتنظيمه بما تقضى الضرورة. فقد صور هيجل المجتمع المدنى يعج بالطبقات، والمصالح المنافسة التى يستحيل معها إعلاء المصالح العام بدون أن تضع الدولة وتسن هذا المفهوم.

هنا، وبلا شك كان لـ "مل" أن يدفع بأن وجهة نظر هيجل للمجتمع المدنى كان يعوقها تأكيد هيجل نفسه على المؤسسات التى تقوم بتنفيذ خطته خاصة النقابات. فهذه المؤسسات ستقحم نفسها دائماً فى حياة الناس، وتملى عليهم بنود حياتهم. فكيف؛ مثلما كان لـ "مل" أن يسأل؛ يمكن لحرية حقيقية أن تتحقق فى وضع مثل هذا؟ علاوة على أن النقابات تقدم أساساً لحياة بيروقراطية تضع، مع مرور الوقت، مجموعة من الخبراء كمسؤولين عن المجتمع، من شأنهم أن يحتكروا المعلومات، واتخاذ القرار إلى



درجة أن بقية المجتمع لن يتسنى لهم بعد ذلك الاهتمام بالمشاركة في اتخاذ القرارات. وعندما يحدث ذلك فإن قدرة الناس على المشاركة الكاملة في الحكم ستتقلص، وتتقلص معها الملكات العقلية المطلوبة لمثل هذا المشروع. وبالتالي سينادي "مل"؛ كجزء من مفهومه عن المجتمع المدني؛ بمفهوم الحيز المستقل من الجماعات التي ستكون قادرة على ممارسة كثير من وظائف الحكومة، والهيئات البيروقراطية بون تدخل من أحدهما. وهذا الوضع سيشجع تطوير التفكير العام بين أعضاء المجتمع بما يتناقض مع هيجل الذي يرى "مل" في نقاباته حداً صارماً للتفكير العام لدى جميع المواطنين.

## هوامش الفصل الحادي عشر

John Stuart Mill, "Chapters on Socialism," in *Collected Works*, vol. 5 ( Toronto and ( ١ )  
Buffalo : University of Toronto Press, 1967), P. 517 quoted in Richard J. Arneson,  
'Prospects for Community in a Market Economy,' *Political Theory*, 9 : 2 May, 1981, p. 207.

John Stuart Mill, "Utilitarianism " in *The Philosophy of John Stuart Mill*, edited by Marshall , ( ٢ )  
Cohen, ( New York: The Modern Library, 1961 ) .On Liberty, which I will refer to, is in  
this volume, too.

Also see, Jeremy Bentham, in *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ( ٢ )  
John Stuart Mill and Jeremy Bentham: *Utilitarianism and Other Essays*, ed. Alan Ryan,  
(London: Penguin Books, 1987), pp. 65 - 66 .

Mill, *On liberty*, P. 198 ( ٤ )

Jeremy Bentham, in *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, pp. 86, 97 ( ٥ )

- 111 .

( ٦ ) المرجع السابق.. ص ٨٦ . Italics in text.

( ٧ ) المرجع السابق.. ص ٨٨ . Italics in text.

( ٨ ) المرجع السابق.. ص ٧٨ .

( ٩ ) المرجع السابق.. ص ص ٨٩ - ٩٧ .

( ١٠ ) "Mill, "Utilitarianism" ص ص ٢٢١ - ٢٢٢ و ٢٢٦ - ٢٢٧ .

( ١١ ) المرجع السابق.. ص ٢٢٢ - ٢٢٣

( ١٢ ) المرجع السابق.. ص ٢٢٨ .

( ١٣ ) المرجع السابق.. ص ٢٢٨ .

( ١٤ ) المرجع السابق.. ص ٢٢٩ .

( ١٥ ) المرجع السابق.. ص ٢٤٠ .

( ١٦ ) المرجع السابق.. ص ٢٥٨ .

( ١٧ ) المرجع السابق.. ص ٢٥٩ .

( ١٨ ) المرجع السابق.. ص ٢٥٩ .

( ١٩ ) المرجع السابق.. ص ٢٤٢ .

- (١٩) المرجع السابق، ص ٢٤٢ .
- (٢٠) المرجع السابق، ص ٢٨٤ .
- (٢١) المرجع السابق، ص ٢٨٤ .
- (٢٢) المرجع السابق، ص ٢٨٥ .
- (٢٣) Mill, On Liberty, ص ٢٥٨ .
- (٢٤) المرجع السابق، ص ٢٥٢ .
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٢٥٢ .
- (٢٦) المرجع السابق، ص ٢٥٢ .
- (٢٧) المرجع السابق، ص ٢٥٧ .
- (٢٨) المرجع السابق، ص ١٩٩ .
- (٢٩) المرجع السابق، ص ٢٠٠ .
- (٣٠) المرجع السابق، ص ١٨٧ .
- (٣١) المرجع السابق، ص ١٨٩ .
- (٣٢) المرجع السابق، ص ص ١٩٠ – ٩١ .
- (٣٣) المرجع السابق، ص ص ١٩١ .
- (٣٤) المرجع السابق، ص ٢٤٩ .
- (٣٥) المرجع السابق، ص ٢٧١ ، also, ص ٢٧٥ .
- (٣٦) المرجع السابق، ص ٢٧١ .
- (٣٧) المرجع السابق، ص ٢٠٥ .
- (٣٨) المرجع السابق، ص ٢٠٨ .
- (٣٩) المرجع السابق، ص ٢٠٩ .
- (٤٠) المرجع السابق، ص ٢١٢ .
- (٤١) المرجع السابق، ص ٢٢٤ .
- (٤٢) المرجع السابق، ص ٢٣١ .
- (٤٣) المرجع السابق، ص ص ٢٧٣ ، ٢٨٢ .
- (٤٤) المرجع السابق، ص ص ٢٨٠ ، ٢٧٤ – ٧٦ .
- (٤٥) المرجع السابق، ص ص ٢٧٤ – ٢٧٥ ، ٧٩ .
- (٤٦) المرجع السابق، ص ص ٢٧٩ ، ٢٧٥ .

(٤٧) المرجع السابق، ص ص ٢٠٦ – ٧٠ . Additional discussion of this position will be provided in Chapter ٦١ where I discuss his essay on The Subjection of Women.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(٥٠) John Stuart Mill, Principles of Political Economy, ed. by W.S. Ashley, (New York: Longmans, Green, and Co., 1929), P. 748.

(٥١) المرجع السابق، ص ٧٤٨ - ٤٩ .

(٥٢) Here, Mill said that Smith believed that a stationary economy, - ٧٤٧ ص "pinched and stinted people," unlike a growth economy. But Mill said that he cannot accept "the economy political economists of the old school" such as Smith who hold this view, "the

(٥٣) المرجع السابق، ص ٢٠٨ - ٩ - ٤٧٩ and .

(٥٤) المرجع السابق، ص ٢٠٩ .

(٥٥) المرجع السابق، ص ٢٠٩ .

(٥٦) المرجع السابق، ص ٢٠٨ .

(٥٧) المرجع السابق، ص ٧٤٩ ، ٢٠٩ .

(٥٨) المرجع السابق، ص ٧٥٩ - ٦٠ .

(٥٩) المرجع السابق، ص ٧٥٠ .

(٦٠) المرجع السابق، ص ٧٥١ .

(٦١) المرجع السابق، ص ٧٦٣ - ٦٤ .

(٦٢) المرجع السابق، ص ٧٦٨ ، ٧٧٣ .

(٦٣) المرجع السابق، ص ٢٠٩ .

(٦٤) John Stuart Mill, Considerations on Representative Government, introduction by F. A. Hayek, ( Chicago: Henry Regenery Co.1962), PP. 72 - 3.

(٦٥) Mill, On Liberty, ص ٣١٢ .

(٦٦) المرجع السابق، ص ٣١٤ .

(٦٧) المرجع السابق، ص ٣١٢ .

(٦٨) . Mill, Consideration on Representative Government, PP 104 - 09

(٦٩) المرجع السابق، ص ٩٢ .

(٧٠) المرجع السابق، ص ٩٨ .

(٧١) المرجع السابق، ص ١١١ .

(٧٢) المرجع السابق، ص ١١٢ .

(٧٣) المرجع السابق، ص ٢١٦ - ٢٧ .

(٧٤) المرجع السابق، ص ١٦٨ .



- (٧٤) المرجع السابق، ص ١٦٨ .
- (٧٥) المرجع السابق، ص ١٩٦ .
- (٧٦) المرجع السابق، ص ص ١٨٧ - ٨٩ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ،
- (٧٧) المرجع السابق، ص ص ١٧٨ - ٧٩ .
- (٧٨) المرجع السابق، ص ص ١٧٨ - ٨١ .
- (٧٩) المرجع السابق، ص ص ٢٠٤ ، ٢٠٦ - ٧ .

## الفصل الثاني عشر

### جون رولز

### المجتمع المدني العادل والمنصف



## ١ - مقدمة

يعد جون رولز John Rawls واحداً من أكثر المنظرين السياسيين تأثيراً في القرن العشرين، ومفهومه عن العدالة؛ بمعنى الإنصاف fairness؛ يمثل أهمية رئيسية لما يجرى من مناقشات معاصرة حول المجتمع المدني. فمفهومه هنا يعد استجابة، في جزء منه، لطرحين سياسيين مختلفين. ففي الستينيات من القرن العشرين باتت مشكلة المجتمع الأمريكي في كيفية جعل تلك الفئات من الناس؛ خاصة الأمريكيان الأفارقة؛ جزءاً من المسار العام لحياة المجتمع بعدما طال استثنائهم؛ بحكم العرف والقانون؛ من الوظائف، والحقوق، والمشاركة السياسية. واليوم بالإضافة إلى استمرار البحث عن المساواة في الفرص للأقليات والنساء، نواجه مشكلة أخرى تتمثل في كيفية المحافظة على استقرار النظام الديمقراطي في ظل وجود رؤى متصارعة فيما يتعلق بالدين، والنوع gender، والنشاط الجنسي sexuality، والثقافة. والعمل الذي قام به رولز يتمثل في تتبع مسار هاتين المشكلتين. ففي كتابه **نظرية في العدالة A Theory of Justice** الذي نشر عام ١٩٧١<sup>(١)</sup> نجد أن مفهومه عن العدالة بمعنى الإنصاف إنما وضع لتأمين الحريات الأساسية، وفرص المواطنين بمن فيهم من تعرضوا لأشكال من التمييز، وعدم المساواة. ويأتي كتابه الليبرالية السياسية<sup>(٢)</sup> **Political Liberalism**؛ وهو أحدث كتبه؛ لينقح من مفهومه عن العدالة بطريقة تُمكن من إحلال المجتمع المدني؛ بكل ما يضمه من تنوع واسع لسبل حياة تتميز بالمعقولية حتى وإن كانت متعارضة فيما بينها. في هذين العملين نجد رولز راغباً في أن يبين لنا كيف أن نظريته عن العدالة إنما تدافع عن هذا التأييد طويل المدى والمستمر عن السنن، والمبادئ الأساسية للديمقراطية الدستورية constitutional democracy .

وفي سبيلنا هنا لفحص مذاهب رولز؛ فإننا لا نأمل في تقديم صورة مشرفة للمجتمع المدني الليبرالي الحديث فحسب، بل أيضاً في تقديم بيان لأنواع المشكلات التي يجب أن يتناولها المجتمع المدني بصورة يومية.



## ٢- مبادئ رولز فى العدالة : فى كتابه « نظرية فى العدالة » ،

علينا قبل البداية أن نوضح السبب فى أهمية تحديد مبادئ العدالة التى يقوم عليها المجتمع المدنى. فالعدالة قيمة ذات أهمية رئيسية بالنسبة للمجتمع المدنى لأن مفهوم العدالة يعد بمثابة القاعدة لتحديد كيفية توزيع المنافع الأساسية على المواطنين بما فى ذلك الحقوق، والفرص. حيث نجد أن المجتمع المدنى يتألف من أفراد لكل منهم مصلحة التى يريد أن يسعى وراءها، وغالباً ما توجد صراعات حول الطريقة التى يجب أن يتم بمقتضاها توزيع هذه المنافع. على سبيل المثال، يمنع كل مجتمع مدنى حريات متساوية للأفراد، ولكن فى الوقت نفسه دائماً ما تظهر فروق فى الثروة، والنفوذ السياسى والاجتماعى. والتوفيق بين منح حريات متساوية، وبين تلك الفروق فى الثروة، والنفوذ الاجتماعى تصبح قضية ذات أهمية كبيرة بالنسبة للمجتمع المدنى. وتصبح الأهمية الرئيسية لحل هذا الصراع فى إيجاد مبادئ للعدالة مصاغة بوضوح ومقبولة لدى الجميع، وبمجرد إقرارها لابد لجميع المؤسسات العامة، من قبيل الحكومة، والجهات الاقتصادية أن تلتزم بها فى توزيع المنافع الأساسية. وقد جاء مفهوم رولز عن العدالة ليقدّم لنا المبادئ التى يجب أن تضبط شرائع المجتمع المدنى العادل.<sup>(٢)</sup>

أما عن أية مبادئ تكون الأكثر إنصافاً فهى القضية الرئيسية الواجب على المجتمع المدنى مواجهتها.<sup>(\*)</sup> فهناك الكثير من المفاهيم المتوفرة عن العدالة يمكن الاختيار من بينها. على سبيل المثال، قد يدفع شخص ما بأن المنافع يجب أن توزع بطريقة تضمن أكبر منفعة لأكبر عدد من الناس، حتى وإن كان هذا يعنى القبول ببعض الجور على البقية من الناس. فى حين قد يدعو آخرون، مثلاً دفع لوك، بأن كل شخص يجب أن يُسمح له بتتبع مصالحه الخاصة بما يتفق مع قواعد تشجع نوا المواهب،

(\*) من المشاكل المحورية فى التفكير الأخلاقى، تحديد كيفية الوصول إلى مبادئ يمكن الادعاء بقدر من المعقولة بانها عامة أو حتى عالمية. فالمبادئ المؤسسة على مصلحتك الذاتية وحسب قد لا تكون مقنعة لأى شخص آخر مصالحه تتعارض مع مصالحك. وأسلوب رولز يهدف إلى التغلب على هذه الصعوبة. انظر: "التحليل السياسى الحديث"؛ روبرت أ. دال، ترجمة د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢ . (المترجم) .

والقدرات الفائقة على الاحتفاظ بما يكسبونه من عملهم الشاق، ما دام عملهم يساهم في الرفاهية العامة للمجتمع. وقد يدفع آخرون في سبيل صيغة محضة من فكرة المساواة egalitarian التي يحصل كل شخص بمقتضاها على نفس القدر من المنافع الأساسية.

ومن ثم، فإن رولز على بينة من وجود مبادئ كثيرة يمكن للناس أن يختاروا من بينها في سبيل إرساء قاعدة لتوزيع المصالح الأساسية مثل الحقوق والفرص. فكيف يمكن للمجتمع؛ مع وجود مثل هذا التنوع من البدائل الممكنة؛ أن يحدد مجموعة من المبادئ يمكن أن يعتبرها الجميع الأكثر إنصافاً؟ نظراً لنية رولز في إيجاد مجموعة واحدة من تلك المبادئ التي يمكن لجميع أعضاء المجتمع أن يتقبلوها بصفتها مبادئ عادلة؛ من الضروري أن نبدأ من منظور مشترك لدى جميع العاقلين. وهي مقاربة من شأنها أن تستبعد من النقاش جميع أشكال الانحياز (\*) فإذا كان للناس أن يناقشوا مسألة العدالة من وجهة نظر مصالحهم الشخصية لكان لكل شخص أن يحدد المفهوم الأفضل ملائمة لحاجاته الخاصة، وبالتالي لن تقوم قائمة لرؤية عامة مشتركة للعدالة.

ولإيجاد معيار مشترك، ينطلق رولز من وجهة نظر اعتبرها خيالية، لكنها رغم ذلك تتسم بالشمول؛ أسماها بـ "الوضع الأصلي" Original Position ؛ يفترض أن يتقبلها

Hume and Adam Smith likewise assume that if men were to take up a certain point of view, that of the impartial spectator, they would be led to similar convictions. A utilitarian society may also be well-ordered. For the most part the philosophical tradition, including intuitionism, has assumed that there exists some appropriate perspective from which unanimity on moral questions maybe hoped for, at least among rational persons with relatively similar and sufficient information. Or if unanimity is impossible, disparities between judgements are greatly reduced once this standpoint is adopted. Different moral theories arise from different interpretations of this point of view, of what I have called the initial situation. In this sense the idea of unanimity among rational persons is implicit throughout the tradition of moral philosophy. John Rawls, A Theory of Justice, H. U. Press, Cambridge, 1971 .p.263, note . 3. ( المترجم )

جميع العقلاء كنقطة بداية للنقاش والجدل حول العدالة. يقوم الوضع الأصلي على ما يدعوه رولز بـ "حجاب الجهل" *veil of ignorance* يرتديه كل فرد؛ في الوضع الأصلي؛ عند اختياره لمبادئ العدالة. هذا الحجاب من شأنه أن يحجب عن الفرد معرفة أى شيء حول وقائع حياته الخاصة بما فى ذلك مكانته فى المجتمع، وقدراته وممتلكاته، الخ.<sup>(٤)</sup> ويصبح السؤال : أى نوع من المعرفة يتأتى للناس خلف هذا الحجاب؟ سيكون لدى الجميع فى هذا الوضع معرفة عامة حول الطريقة التى يقوم عليها نسق المجتمع، وكيف يعمل فى تنفيذ وظائفه الأساسية. يقول رولز: إن الناس فى الوضع الأصلي " يفهمون الشئون السياسية، ومبادئ النظرية الاقتصادية، ويعرفون أسس التنظيم الاجتماعى، والقوانين الخاصة بسلوكية الإنسان"<sup>(٥)</sup> ، الأهم من ذلك أن الأفراد سيعرفون أن المجتمع له عتبة عليا *top rung*، وعتبة سفلى *bottom rung* بينهما درجات ارتقاء، حيث يشغل البعض بما لديهم من قدرات تفوق غيرهم مواقع أهم مما يشغله الآخرون. كما يدرك كل فرد فى المجتمع أن الجميع راغبين فى اكبر قدر ممكن من المنافع التى تسهل لهم الاستمتاع بالحياة<sup>(٦)</sup> . فالجميع يرغبون فى أن ينتهى بهم الحال إلى أهم المراكز، ولكن فى الوقت نفسه يعرف كل منهم أنه ليس هناك ما يكفى من تلك المراكز فى القمة لكى يلتقوا حولها.

لكن أهم ما فى الأمر هنا أنه ما من أحدٍ خلف الحجاب يعرف وعن يقين أى مستوى فى المجتمع سسيرتقى إليه. ومن ثم يسود أذهان الناس فى الوضع الأصلي حالة من عدم اليقين تمثل الاستجابة لها عاملاً رئيسياً فى تحديد اختيار المرء للمبادئ. والحقيقة أن كل شخص يصبح معرضاً فى ظل عدم اليقين لاتباع استراتيجية تحقق له مجرد حياة معقولة لا بد وأن ينتهى به الحال على عتبة القاع. وهذا ما يفعله كل شخص باختياره رؤية للعدالة تضمن بالكاد حياة كريمة لمن هم فى أسوأ الأوضاع أى ما يضمن لهم احترام أنفسهم. فباتخاذ هذه الرؤية يفترض كل شخص أن أسوأ المحصلات يمكن أن تحل به هو، فنراه بناءً على هذا الاحتمال يأمل فى أن يجعل من هذا الوضع الأسوأ، ويقدر ما يمكن، نذيراً لحياة كريمة ، فالجميع هنا ليسوا أميل إلى المراهنة على أمل أن يكونوا فى الوضع الأفضل عندما يتركون حجاب الجهل وراءهم

ويدخلون المجتمع. فإذا راهتوا على ذلك فسيرغبون بالطبع في ملء هذا الوضع بأفضل ما يمكن من منافع، ومن ثم يولون اهتماماً أقل لتأمين مقدرات الوضع الأسوء. إلا أن الوضع الأصلي عند رولز يستند إلى مقدمة منطقية مفادها أن الناس سيكونون أكثر حذراً وتحفظاً، ومن ثم أقل ميلاً للشروع في مخاطرة من هذا النوع<sup>(٧)</sup>.

فما مبادئ العدالة التي سيشتمها الأفراد في الوضع الأصلي؟ أى ما المبادئ التي ستكون أساساً لتوزيع ما يسميه رولز بـ المنافع الأساسية primary goods<sup>(٨)</sup>، مثل الحقوق، والسلطات، والفرص، والدخل، والثروة، ومخولات احترام الذات؟ هذه المبادئ هي:

**"المبدأ الأول" : لكل شخص أن يحصل على حق مساو في أكثر أشكال الحرية شمولاً وأوسعها مدًى ؛ تتلصق مع حرية مماثلة للآخرين. المبدأ الثاني:**  
يتم تسوية التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية بحيث تكون : (أ) أعظم نفعاً لأقل المستفيدين، (ب) يترتب عليها مراكز ومناصب متاحة أمام الجميع تحت شروط المساواة العادلة في الفرص<sup>(٩)(\*)</sup>.

(\*) يعد أحد الإنجازات المهمة لكتاب "رولز" نظرية في العدالة؛ هو قدر الجدل الذي فجّره. فالنقاد هاجموا تقريباً كل جزء من نظرية رولز. ومن بين الاعتراضات المتعددة التي ادعاها النقاد ، نجد:

- أن من غير المنطقي أن نعطي أولوية مطلقة لمبادئ العدالة على كل الاعتبارات النفعية.
- أن حجاب الجهل المفترض اصطناعي إلى حد كبير، فمن غير المعقول إن نتوقع أنه يمكنك القيام باختيار المبادئ وأنت جاهل تماماً بأوضاعك المستقبلية.
- أن قدر الحذر في مواجهة عدم اليقين، والذي يؤمن به رولز ليس من الضروري أن يكون عقلانياً. فإذا أردت أن تقامر بفرصة للصعود إلى القمة، فإنك ستكون في حاجة إلى قواعد تسمح بقدر من عدم المساواة أكبر مما يحتاجه مبدأ رولز.
- إن إعطائك أولوية مطلقة للحقوق السياسية مقارنة بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، لا يعتبر بالضرورة صفقة معقولة ربما باستثناء الدول الغنية.
- سوف يقف المبدأ الثاني حائلاً لئلا تبني سياسة لا يجنى في ظلها الأسوء حالاً أي شيء، أو سوف يعاني في ظلها خسارة طفيفة، وإن كانت مستمرة، حتى لو كان كثير من الناس الأفضل حالاً ضئيلة سوف يجنون الكثير. وهذا يبدو غير معقول بالمرة. انظر : روبرت أ. دال: التحليل السياسي الحديث، ترجمة د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣ (المترجم).



**“First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantage, and (b) attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity” .**

المبدأ الأول هو مبدأ الحرية المتساوية، ومن بين ما يتضمنه هذا المبدأ الحاجة إلى منح كل شخص؛ بغض النظر عن وضعه الاجتماعي؛ حريات سياسية أساسية مثل الحق في التصويت، وتقلد المناصب العامة، وحرية التعبير، والرأي، والفكر، والاجتماع، والحق في الملكية الخاصة، واللجوء إلى القانون.<sup>(١٠)</sup> أما المبدأ الثاني؛ خاصة الجزء الثاني منه؛ وهو ما يدعوه رولز بـ “المبدأ الليبرالي للمساواة المنصفة في الفرص”، فيتطلب أن يكون الجميع حاصلين على فرصة متساوية للمنافسة على جميع المناصب<sup>(١١)</sup>.

هنا يدرك رولز أنه نتيجة للتنافس المفتوح سينتهي الحال بالبعض إلى مواقع أكثر أهمية، وأيضاً ثروة ومكانة أعظم من غيرهم. فلا مناص إذن من أن تظهر فروق كنتيجة لوضع يوجد فيه التزام صارم بتكافؤ الفرص. والقضية بالنسبة لـ “رولز” في السماح بوجود تفاوتات بدون أن يخلق هذا في الوقت نفسه مجتمعا ينكر حصول الجميع على الحقوق الكاملة، والفرص الأساسية. لتحقيق هذا مجتمعا انتحى “رولز” في وصوله لمفهوم العدالة وجهة النظر التي أطلق عليها “المساواة الديمقراطية” - democratic equality. وبإضافته مبدأ الفروق difference principle؛ المائل في الجزئية أ) من المبدأ الثاني؛ إلى مبدأ المساواة المنصفة في الفرص، يدفع “رولز” بأنه لابد لأية فروق أن توظف في صالح جميع الأفراد، بما في ذلك الأعضاء الأقل حظاً في المجتمع<sup>(١٢)</sup>.

هناك التزامان على درجة كبيرة من الأهمية متجسدان في مبادئ العدالة: الأول أن البناء الأساسي للمؤسسات السياسية في المجتمع يجب أن يقوم على حماية الحقوق الأساسية نفسها لجميع الأفراد. وفي سبيل هذا تكون الأولوية لمبدأ الحرية المتساوية.

وهذا يعنى أنه بغرض تأمين مزيد من الفرص الاقتصادية، والاجتماعية للأفراد ليس من المقبول أن تُنكر على الآخرين حرياتهم الأساسية<sup>(١٣)</sup> فأياً كانت الخطط المستخدمة فى توزيع الثروات بشكل أكثر إنصافاً لابد على أية حال ألا يُنتقص أى حق من حقوق المرء. **الالتزام الثانى:** يتمثل فيما يقره "رولز" بأنه؛ بحكم الفروق فى المكانة، والثروة ، من الجائز أن يظهر فى المجتمع شعور عميق بعدم الإنصاف. فالمفتقدون لنفس المكانة أو من لا تتيح لهم مكانتهم سوى القليل من الفرص، بل أحياناً لا تتيح لهم أية فرصة على الإطلاق؛ أياً كان المجال؛ سيحرمون مما اسماه "رولز" بالمنفعة الأساسية الأكثر أهمية على الإطلاق، والمتمثلة فى احترام الذات، والتي بدونها "لا يصبح هناك ما يستحق أن نفعله."<sup>(١٤)</sup> ومنعاً لفقدان الاحترام، وعدم الاستقرار الاجتماعى اللذين يتسبب عنهما هذا الوضع من الضرورى، ووفقاً لمبدأ الفروق أن تُحول الطبقات الأفضل حالاً بعضاً من مكاسبها إلى الطبقات الأقل حظاً، وكل هذا على أمل أن نضمن لهذه الطبقات ليس مجرد الحد الأدنى الأساسى ، أو ما ندعوه اليوم بـ "شبكة الأمان"(\*) safety net فحسب ، بل لنضمن لهم فرصة متكافئة فى تحقيق النجاح فى مجالات مختلفة. وهو ما يمثل؛ فى رأى ستيفن هولز Stephen Holmes؛ مطلب المساواة فى الفرص؛ الذى يجعل من رولز "رانيكالياً وسط الليبراليين". فـ "رولز" لا يضع نصب عينه إرساء دعائم شبكة الأمان أو الحد الأدنى الاجتماعى فحسب، بل أيضاً، وبالإضافة إلى ذلك، يرغب فى أن تقوم الفئات الأفضل حالاً بالمساعدة فى تحقيق مساواة كاملة فى الفرص أمام الجميع.<sup>(١٥)</sup> فالتفاوتات ترى مقبولة لدى الجميع بمن فيهم بالطبع العناصر الأسوء حالاً لأنها ستبدو حينئذٍ فى صالح الجميع. هذه الحالة تفصح عن النية التى أطلق عليها رولز "المفهوم العام للعدالة":

(\*) شبكة الأمان بالمعنى الحرفى : هى تلك الشبكة التى توضع أسفل لاعبى السيرك أو من يقوم مثلهم بأداء ألعاب خطيرة على ارتفاعات شاهقة حتى توفر لهم نوعاً من الحماية إذا ما وقع أى خطأ أثناء الأداء. وهى من الناحية الاقتصادية الاجتماعية تشير إلى ما توفره الحكومات فى بعض النول من إعانات لمن هم فى أوضاع سيئة أو أحياناً للمتعطلين عن العمل.(المترجم) .

جميع القيم الاجتماعية - من حرية، وفرص، ودخل، وثروات، ومخولات  
احترام الذات - يجب أن توزع بالتساوي، ما لم يكن التوزيع غير المتساوي  
لأحد هذه القيم أو جميعها أمراً في صالح الجميع<sup>(١٦)</sup>.

“ All social values- liberty and opportunity, income and wealth, and the  
bases of self-respect- are to be distributed equally unless an unequal  
distribution of any, or all, of these values is to everyone's advantage “

ولكن لماذا سيختار الناس هذا المبدأ من بين ما عداه؟ في المقام الأول يضمن هذا  
المبدأ للجميع حياة كريمة إذا ما أوقع بهم سوء الحظ، وانتهى بهم الحال في الموقع  
الأسفل من المجتمع، كما سينالون فرصتهم في احترام الذات. وبهذا فأيما كان مجرى  
الأمر سيكون لدى الأفراد حقوقهم الأساسية آمنة، بالإضافة إلى حصولهم على  
نصيب كامل من الفرص. كما يدفع "رولز" بأنهم؛ أي الأفراد؛ يدركون أن ما يمكن  
إحرازه بفعل التعاون أكثر مما يمكن اقتناؤه من وراء الصراع. فالحقيقة أن التعاون هو  
أساس تحقيق المنفعة الأساسية المتمثلة في احترام الذات، والتي تعلى قمة الصفات  
المحمودة، ولها أيضاً مكانة أساسية في منظومة المرء<sup>(١٧)</sup>. وكخطوة أولى في سبيل  
تحقيق مجتمع متعاون لا بد من إزالة العواقب المخلة بالاستقرار التي تنبثق عن الفروق  
في السلطة والقدرة، وذلك بآلا نسمح بوجود هذه الفروق إلا بشرط أن تكون نافعة  
للجميع. في هذا النوع فقط من النظم الاجتماعية الذي تحكمه رؤية رولز في العدالة  
سيكون هناك ما يكفي من سلام، واستقرار لتأمين الحقوق، والفرص الأساسية التي  
تحقق للجميع الحصول على احترام الذات.

### ٣ - المجتمع جيد التنظيم

بناءً على هذه الرؤية في العدالة، يرى "رولز"؛ في كتابه "نظرية في العدالة" A The-  
ory of Justice؛ أنه سيكون من الممكن تشييد ما أشار إليه بـ "المجتمع جيد التنظيم

**well-ordered society**. وهو المجتمع الذى يتقبل فيه جميع المواطنين مبادئ العدالة، ويكون لدى كل شخص فيه "رغبة قوية، وطبيعية للعمل بما تقضى به هذه المبادئ" (١٨) ولكن أى نوع من الخبرة الاجتماعية ستتبدى للناس فى مثل هذا الوضع؟ يصف لنا "رولز" هنا مجتمعاً لا يكون الأفراد فيه مدفوعين بمحض مصالحهم الخاصة. ففي المجتمع الخاص **private society** ، يكون للناس غاياتهم الخاصة، وكل منهم لديه القليل من الهم أو ربما ليس لديهم على الإطلاق أى هم بـ "صالح الآخرين" **good of others** وكل منهم أيضاً يفضل الخطة الأكثر كفاءة فى إعطائه أكبر نصيب من الممتلكات. (١٩) فالمجتمع الخاص مكان يعمل كل شخص فيه وفق حساباته الخاصة من أجل تحديد وتتبع غاياته الشخصية نون الاعتبار فى مفهوم أوسع للعدالة من شأنه أن ينظم ويرتب حياة الجميع. والمفترض انه فى المجتمع الخاص؛ أو ما أشرنا إليه فى بعض الأحيان بوضع السوق؛ يظل الأفراد فى علاقة عدائية وتنافسية مع الآخرين كما يظل كل شخص معنياً بإيجاد طرق لمراكمة وجنى أكثر ما يمكن لنفسه. ولكن فى مجتمع جيد التنظيم؛ حيث يتقاسم الجميع مفهوم العدالة الذى وصفناه لتونا؛ يدرك الناس حاجتهم إلى بعضهم البعض "كشركاء"، يدرك كل منهم أن "نجاح واستمتاع الآخرين يعد ضرورياً ومكماً لنفعهم الخاص" (٢٠).

هنا يفهم كل شخص أن الناس لديهم قدرات متنوعة، وأن هذه القدرات إنما تتحقق على أفضل وجه فى مجتمع متعاون يساعد فيه مختلف الناس بعضهم البعض لبلوغ قوتهم وطاقاتهم الكامنة. وبسبب ظهورهم فى تعاون مع بعضهم البعض لبلوغ استعداداتهم وقدراتهم المتنوعة؛ لن تكون هناك منافسة مدمرة، ووقتئذٍ سيتسنى للأفراد تقدير الكمال عند الآخرين. (٢١) ومحصلة هذه الخبرة تتمثل فى وجود نوع من التماسك الاجتماعى "نهتدى فى ظله إلى مفهوم عن مجتمع بشرى يتمتع أعضاؤه بما بين بعضهم البعض من ميزات فائقة وخصوصية متفردة مما يتوفر لهم من خلال المؤسسات الحرة، كما يعترفون بالصالح الخاص بكل فرد كعنصر فى نشاط كامل تلقى منظومته الكلية قبولاً لدى الجميع بالإضافة إلى ما تمنحه إياهم من لذة وسرور" (٢٢).



#### ٤ - الليبرالية السياسية، وتعددية القيم(\*).

ينقل لنا رسم رولز للمجتمع جيد التنظيم نوعاً من الخوف شاع لدى بعض منظري المجتمع المدني مثل "مل" وهيغل. إنه الخوف من أن يخلق توجه السوق، وما يستحثه من حرية فردية، مجتمعاً يعجز بأفراد يخدمون أنفسهم بون الالتزام بعد ذلك بالمحافظة على الاحترام المتبادل أو الاعتبار في حاجات وحقوق الآخرين. ولكن المجتمع المنظم جيداً ليس من شأنه أن يعانى هذا المصير. بل نراه؛ أى هذا المجتمع جيد التنظيم يعرض لنا لوحة من التماسك القائم على حقيقة مفادها أن الأفراد؛ من أى نمط كانوا؛ يمكنهم أن يتفقوا جميعاً على المحافظة على الالتزام بمبادئ العدالة نفسها، وأن ينظروا إليها بوصفها مجسدة في المؤسسات الرئيسة للمجتمع(٣).

إنّ تشيّر رؤية رولز للمجتمع جيد التنظيم أنه على الأفراد أن يجعلوا من المبادئ الأساسية للعدالة أساساً لجميع العلاقات. ومن ثمّ سنجد أن مذهباً أخلاقياً أو فلسفياً شاملاً، وبسيطاً في العدالة من شأنه أن يحكم جميع مراحل الحياة عند الناس. على سبيل المثال، يجب على؛ كعضو في اتحاد عمالي؛ أن أوافق على منح الآخرين الذين لا ينتمون للاتحاد نفس الحقوق الأساسية التي يضمنها، ويكفلها المبدأ الأول للعدالة. في هذه الحالة إذن، وأثناء إضرابنا عن العمل لابد أن أمنح هؤلاء الناس ممن لا يريدون الامتنثال للإضراب فرصتهم في أن يعبروا خط حامية الإضراب(\*\*) Picket line، ليدخلوا الشركة التي أضرب عن العمل ضدها، حتى لو كانت حاجاتهم تتمثل في الحصول على الوظيفة التي أشغلها. فالحق في حرية التعبير الذي تضمن لى الحق في الإضراب هو نفسه ما يضمن لمن يعارضنى الحق في عبور خط الإضراب. كما سيكون على داخل الاتحاد نفسه أن أمتثل لمبادئ العدالة في الاهتداء بتنظيم الحياة الجماعية. على سبيل المثال يجب أن يكون لكل فرد نفس الحق في السعى لتقلد مناصب قيادية في

(\*) Value Pluralism.

(\*\*) حامية من العمال المضربين يمنعون غيرهم من العمل لضمان نجاح الإضراب. (المترجم).

الاتحاد أو النقابة. وحيثما يكون هناك عُرف يمنع أعضاء معيّنين؛ ولنقل الأقليات أو النساء؛ من تقلد مناصب نقابية، فإن هذا العرف يجب أن يتغير وتكون الحياة في النقابة سائرة وفقاً لمبدأ الحرية المتساوية.

يقدم رولز أيضاً رؤية للتطور أو التنمية الأخلاقية التي تشير لطريقة إضفاء الروح الاجتماعية على الأفراد لكي يجعلوا من مبادئ العدالة الأبعاد الرئيسة في حياتهم.<sup>(٢٤)</sup> على سبيل المثال يجب على الأطفال أن يمروا بتجربة الوضع الأسرى الذي يغذى لديهم الشعور باحترام الذات عن طريق إسباغ الحب غير المشروط عليهم. وبمجرد أن يترك المرء أسرته يلقي احترام مبادئ العدالة تدعيماً أكثر عندما يصبح الفرد جزءاً من جماعات أو تكوينات تعاونية مع الآخرين. وداخل هذه المنظومات الجماعية على الأفراد أن يتعلموا منها الطريقة التي يساهمون بها بمختلف الصور لتحقيق الغايات المشتركة للجماعة. كما أنه من الواجب عليهم تطوير أسس للتعاون من خلال بناء أواصر الصداقة، والمحافظة على الفضائل من قبيل الإخلاص والثقة.

تشير هذه الرؤية إلى أن الأفراد في المجتمع جيد التنظيم يقبلون أن تكون مبادئ العدالة بمثابة العوامل الرئيسية الحاكمة عبر جميع المراحل الأساسية في حياتهم، بما في ذلك ارتباطهم في جماعات أو في الأسر أو مع الأصدقاء. في هذه الحالة هناك مذهب أخلاقي أو فلسفي واحد وشامل يجب أن يتخذ أساساً لتنظيم جميع العلاقات، ومن ثم تحقيق مجتمع عادل، ومستقر. هنا؛ وفي كتابه الليبرالية السياسية *Political liberalism* يجد رولز في هذا التصوير الطريق نحو مجتمع عادل مسألة غير واقعية.<sup>(٢٥)</sup> فما هي عدم الواقعية في أن تجعل من مذهب أخلاقي أو فلسفي واحد، وشامل لجميع الحياة ، أساساً للمجتمع؟

يدرك رولز أن دفعه من أجل مذهب أخلاقي واحد وشامل موجهاً لجميع شئون الحياة لن يكون عملياً في ظل وجود هذا الخصم الواسع ممن يعتقدون في مذاهب أخلاقية، ودينية، وفلسفية مختلفة. على سبيل المثال قد يدفع شخص عميق التدين في سبيل طريقة في الحياة تشمل الصلاة على مدار اليوم، في حين سيجد الشخص الأقل

تديننا هذه الحياة شاقة إلى أقصى الحدود **onerous in the extreme**، وقد يطالب البعض بفرصة لإعلاء مذاهب أخلاقية بعينها تتصارع مع الرؤى الأخلاقية لدى الآخرين فى موضوعات معينة من قبيل الإجهاض، الصلاة داخل المدرسة ... الخ. علاوة على ذلك يدرك رولز أن كثيراً من هذه المذاهب تعد فى حد ذاتها مذاهب لها معقوليتها حتى وإن كانت فى صراع مع بعضها البعض. وبالتالي ليس هناك مذهب واحد؛ بما فى ذلك المذهب الذى يدعم رؤيته للمجتمع جيد التنظيم؛ يمكنه أن يستحوذ على الأولوية بدون أن يكون فى ذلك نفى لبعض المساحة المخصصة لمذاهب أخلاقية مختلفة فى المجتمع. والمجتمع الديمقراطي الحديث عند رولز "لا يتميز بمجرد التعددية فى المذاهب الدينية، والفلسفية، والأخلاقية الشاملة بل بتعددية مذاهب غير متآلفة، ولكنها شاملة ولها معقوليتها".<sup>(٢٦)</sup> إذن فالمشكلة الجديدة التى يتناولها رولز فى نقاشه لليبرالية السياسية تتمثل فى مدى إمكانية تحقيق "مجتمع مستقر وعادل" **stable and just society** أو مجتمع "يتعاشر فيه المواطنون، و... يقرون بمبادئ الديمقراطية الدستورية، حتى فى حالة انقسامهم بفعل مذاهب دينية، وفلسفية، وأخلاقية لها معقوليتها، ولكنها غير متآلفة".<sup>(٢٧)</sup>

بناءً على هذه المشكلة الجديدة يقر رولز بأن الاتجاه نحو تحقيق الاستقرار لابد أن يأخذ مساراً جديداً من خلال الاستراتيجية التى تطورت فى رؤيته للمجتمع المنظم جيداً.<sup>(٢٨)</sup> لأنه من بين هذا الكم الهائل من الطرق المختلفة فى الحياة ليس هناك مذهب أخلاقى أو فلسفى واحد، مثلما كان الحال مع مفهومه عن المجتمع المنظم جيداً، يمكن أن يكون بمثابة المذهب الأساسى. وبدلاً من مقارنة أخلاقية أو فلسفية واحدة وشاملة نرى رولز دافعاً فى سبيل مفهوم سياسى للعدالة **Political conception of justice** كأساس للمجتمع. من منطلق هذه الرؤية هناك أفكار سياسية أساسية بعينها يمكن أن يقال عنها أفكار "ضمنية" **implicit** فى مجتمع ديمقراطى، يستتبع ازدهار كم كبير من المذاهب الأخلاقية المتنوعة.<sup>(٢٩)</sup> ومفهوم رولز عن الليبرالية السياسية – كما سنوضح فيما يأتى ؛ يجسد ويحدد طبيعة هذه الأفكار.

ففى تطويره لمذهب الليبرالية السياسية يشير رولز أولاً إلى ما يسميه بـ "البناء الأساسى" **basic structure** للديمقراطية الدستورية الحديثة. يتعلق هذا البناء بالمؤسسات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية الأساسية والتي تشكل معاً نظاماً يحقق وحدة اجتماعية وتعاوناً مستمراً بين المواطنين على مختلف اعتقاداتهم ومشاربهم ومن جيل إلى آخر<sup>(٢٠)</sup>، على سبيل المثال كان فى ذهن رولز الشرائع الحكومية المتنوعة التى يعتمد عليها المجتمع، ونمط الحياة الاقتصادية التى يدعمها المجتمع، والشرائع العامة والأساسية التى يسعى المجتمع إلى الحفاظ عليها مثل نظام التعليم وأشكال الحياة الاجتماعية، إلخ .

ونجد هنا أن هذه الشرائع أو البناء الأساسى للديمقراطية الدستورية موجهة بواسطة قيم عامة محددة يطلق عليها رولز المفهوم السياسى للعدالة. هذه القيم توجه المجتمع وتنظم المؤسسات الأساسية لتحقيق أهداف محددة، ومشاركة أو ما يسميه رولز بـ "الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطى". فإذا كان الأمر هكذا فما هى الغايات والأغراض من تنظيم المؤسسات الأساسية الخاصة بهذا البناء الأساسى؟<sup>(٢١)</sup> على صعيد عام تمثل المبادئ السياسية العامة والرئيسية التى تقوم الديمقراطية الدستورية على إنجازها؛ التزاماً بتأمين الحقوق لجميع المواطنين، وضمان الأولوية لهذه الحقوق.<sup>(٢٢)</sup> نحو هذا الهدف سيناقش رولز؛ فيما يلى؛ عناصر من البناء الأساسى من قبيل الإجماع المتداخل **overlapping consensus**، والعقل العام؛ اللذان يقومان كلاهما لضمان تأمين الهدف الرئيسى للثقافة السياسية العامة المتمثل فى حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين. ومن ثم فوفق هذه الرؤية سيتم تنظيم المؤسسات الأساسية التى تصنع هذا البناء الأساسى للمجتمع بما يتفق مع التزام بقيم رئيسية للثقافة السياسية العامة التى تؤمن الحقوق الأساسية لجميع المواطنين.<sup>(٢٣)</sup>

وخارج الثقافة السياسية العامة نجد المجال الاجتماعى أو ما أسماه رولز هو الآخر بالمجال غير العام **nonpublic domain** أو "ثقافة الحياة اليومية". يشير رولز



إلى هذا العالم بصفته الثقافة التي تمثل خلفية المجتمع المدني " أو نظاماً توجد فيه التكوينات الاجتماعية المتنوعة في الحياة اليومية بما في ذلك الكنائس، والجامعات، والجمعيات العلمية، والنوادي، والفرق.<sup>(٣٤)</sup> هنا يتحتم على الأفراد أن يواجهوا حياتهم بفعل القيم الخاصة، والفريدة الموجودة في إطار الجماعة التي ينتخبونها لكي يكونوا جزءاً منها.

وفي إشارته للأبعاد غير العامة **nonpublic dimensions** يبدو رولز حريصاً على الإشارة إلى أنه يتحدث عن حيز اجتماعي يوجه الأفراد في ظله حياتهم بموجب مفاهيم أخلاقية معينة تتعلق بالجماعات المنتمين إليها.<sup>(٣٥)</sup> كما أنه في الإطار غير العام سيكون هناك الكثير من القيم المختلفة المقترنة بمختلف المؤسسات غير العامة. وهذه القيم سيتقبلها الناس بمطلق الحرية حيث تقوم اختياراتهم على خبراتهم مع مجموعة من الالتزامات، والترتيبات الخاصة بالجماعات أو المؤسسات غير العامة التي يطورونها عبر الزمن.<sup>(٣٦)</sup>

كل واحدة من الجماعات أو المؤسسات غير العامة لديها؛ ما يسميه رولز؛ بـ "المذهب الشامل" **comprehensive doctrine**. والمذهب يعد شاملاً "عندما يشتمل على مفاهيم خاصة بكل ما له قيمة في الحياة الإنسانية، وكذلك المثل **ideals** الخاصة بالفضيلة والطباع الشخصية التي من شأنها أن نخبرنا بالكثير عن سلوكنا غير السياسي". فالمذهب الشامل يحدد قيم، وفضائل عامة لابد أن تحكم نظرتنا داخل سياق الأطر أو الأنظمة غير العامة<sup>(٣٧)</sup> ، علاوة على أن هناك الكثير من المذاهب الأخلاقية المتصارعة، والمتنافسة فبعض الجماعات ستدافع عن التنشئة الدينية المتشددة، بينما سينادي آخرون بالإلحاد، كما أن بعض هؤلاء المتدينين سيدافعون عن دين نون الآخر، وغيرهم ممن يرفضون الدين قد يجعلون من رؤية فلسفية معينة عنصراً مسيطراً، وهكذا.

وبوجود هذه الكثرة من المذاهب الشاملة المختلفة يتضح هنا كيف يختلف مذهب رولز الخاص بالليبرالية السياسية عن مفهوم المجتمع المنظم جيداً الذي وجد في كتابه

**نظرية فى العدالة.** فالليبرالية السياسية عنده توحى بمفهوم سياسى للعدالة لا يشير سوى للمؤسسات الأساسية للحياة السياسية، والاجتماعية، وليس للحياة ككل.<sup>(٣٨)</sup> ولم يعد رولز يرى مفهومه عن العدالة مُعداً لتقديم مجموعة واحدة من المبادئ التى يمكن تطبيقها على جميع أبعاد الحياة؛ بدءاً من أنشطة تتعلق بالتفاعل مع الحكومة إلى الارتباط بالأصدقاء، والأسرة. فجياتنا توجد فى ثقافتين، ونحن إذ ندخل إلى عالم الثقافة السياسية العامة فنحن نعيش بفعل قيم قد لا تكون بالضرورة فاعلة بالنسبة لنا داخل ما ننتمى إليه من أطر أو أنظمة خاصة. بيد أن القيم الخاصة بالثقافة العامة تعتبر معقولة، وجديرة بتأييدنا لأنها تساهم فى الحفاظ على النظام الدستورى الذى يؤيده الناس على نحو عام فى الثقافة الديمقراطية. والواقع أن هذه القيم تؤخذ كقضية مسلم بها وتعدُّ كامنة latent فى الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطى<sup>(٣٩)</sup>.

وفى تطويره للتمييز بين الثقافة العامة، والثقافة غير العامة، صور رولز المجتمع المدنى؛ ليس فقط من حيث كونه يتألف من مبادئ عامة تقيم التزاماً بالحقوق الأساسية، وبنظام ديمقراطى دستورى؛ بل أيضاً على أنه متضمن لحيز اجتماعى مستقل من الجماعات لابد من احترام مفاهيمها الأخلاقية الخاصة. والحقيقة أن المفهوم السياسى للديمقراطية الدستورية محدد بطريقة تجعله لا يتداخل مع طرق الحياة المتعلقة بالأطر الخاصة المتنوعة، والتى تسلك كل منها وفق مفاهيم أخلاقية، أو دينية، أو فلسفية مختلفة. ولكن فى الوقت نفسه يوحى المفهوم السياسى للمجتمع أيضاً بأنه لن يُتاح لمذهب شامل واحد- قد ينبثق عن أحد الأطر غير العامة بأن يصبح الأساس السائد فى تحديد طبيعة العدالة فى المجتمع، وإلا فقد تتحول النولة إلى نظام قمعى فاقدة بذلك صفتها الديمقراطية الدستورية<sup>(٤٠)</sup>.

## ٥ - الإجماع المتداخل(\*) والفضيلة المدنية

إذن وفقاً لما سبق فإن القيم المتعلقة بالمفهوم السياسي للديمقراطية دستورية تعد؛ حسب رولز؛ قيماً أساسية. fundamental values. ومن ثم فعندما تدخل قيم أخرى في صراع مع القيم الرئيسة للمفهوم السياسي للديمقراطية الدستورية؛ خاصة فيما يخص أهمية، وأولوية الحقوق؛ فإن الأخيرة أى القيم الرئيسة دائماً ولا بد أن تترجح أهميتها على أهمية القيم الأخرى.<sup>(٤١)</sup> ويدون أن يكون هذا الالتزام ممكناً لن يكتسب المجتمع صفته كمجتمع ديمقراطى دستورى.

واستعداد رولز لإعطاء الأولوية للقيم الديمقراطية الدستورية إنما ينشأ عن همه فى إيجاد أساس للحفاظ على وحدة واستقرار هذا النوع من المجتمعات. ومن ثم فبموجب هذه الرؤية يؤكد "رولز" على أهمية وجود إجماع متداخل overlapping consensus. فما الإجماع المتداخل؟

وجدنا فيما تقدم أن من بين أحد الأبعاد الرئيسة للمجتمع عند رولز أن بناء الأساسى هو بناء يجسد مبادئ، ومؤسسات ديمقراطية دستورية. وحيث يوجد "إجماع متداخل لمذاهب شاملة ولها معقوليتها فإن المذاهب الشاملة المختلفة فى المجتمع تصبح قادرة على تقديم دعمها للديمقراطية الدستورية. فيدون وجود مثل هذا الإجماع قد يجد المواطنون أنفسهم؛ فى نظرتهم إلى المجتمع من زاوية قيمهم غير العامة nonpublic؛ فى خلاف مع قيم المفهوم السياسى للديمقراطية الدستورية، حينئذ يصبح الالتزام بالحكم الدستورى عرضة للخطر. ولكن عندما يوجد إجماع متداخل فإن "المواطنين المتميزين بالفاعلية السياسية" سيدعمون قيم الديمقراطية الدستورية مثلما يفعل مواطنو المجتمع عامة ممن يقبلون هذه القيم لأنهم يرونها غير "متصارعة صراعاً شديداً" مع مصالحهم الأساسية. "إذن الغرض هنا من إجماع متداخل لقيم مشتركة هو أن نساند، ونضمن استقرار البناء الأساسى للمجتمع كديمقراطية دستورية يتوسط وجهات النظر غير العامة المختلفة والمتنوعة (٤٢) .

Overlapping consensus .

(\*)

وهناك ثلاث مواد للإجماع المتداخل أو ما يسميه رولز أيضاً بـ الإجماع الدستوري constitutional consensus. المادة الأولى تتمثل في أن تحديد الحقوق الممنوحة لكل المواطنين؛ مبدأ الحرية المتساوية عند "رولز" – لابد أن تُقر بوضوح "مرة واحدة وإلى الأبد" وجميع هذه الحقوق لابد أن تأخذ أولوية خاصة في المجتمع. هذا المبدأ ينأى بتحديد الحقوق عن "حسبة المصالح الاجتماعية"، وبذلك فهو يرسى بوضوح وحزم قواعد التنافس السياسى. (٤٣) الفكرة الثانية أن المواطنين؛ في مناقشة أمور عامة؛ يجب أن يعتمدوا على عمليات ما أسماه "رولز" بـ العقل العام public reason. (٤٤)

وسوف نناقش لاحقاً طبيعة العقل العام كما جاءت في هذا المقام. أما الآن فحسبنا أن نقول: إن العقل العام يمثل مقاربة مشتركة للتشاور، وتطوير الأحكام حول أمور عامة. إنها مقاربة معنية بتحقيق إجماع مبدأى أو إجماع يحمى الحريات الأساسية للجميع. أما العنصر الأخير في الإجماع المتداخل فيتمثل في استعداد الناس لمقابلة بعضهم البعض في "منتصف الطريق" وأن يعارضوا بعضهم البعض على شروط سياسية يمكن للجميع تقبلها على الملأ (٤٥) -

وقبل أن نواصل مناقشتنا لهذه النقطة يحسن بنا أن نحصى التضمينات المهمة للفضيلة المدنية في مفهوم الإجماع المتداخل. خاصة أن الإجماع المتداخل يجسد أبعاد الفضيلة المدنية الخاصة بالتسامح الذى وجدناه عند "لوك"، ورؤية "كانط" في الاحترام المتبادل. فالإجماع المتداخل عند رولز يشتمل على تسامح لوك عند قوله؛ أى رولز: إننا علينا أن نتعلم كيف نتقابل، والآخرين في منتصف الطريق. فنحن بهذه الطريقة إنما نتعلم كيف "نعيش، وندع غيرنا يعيش". كما أن البعدين الأولين في الإجماع المتداخل يعدان من ناحية أخرى صوراً لمبدأ الاحترام المتبادل. ففي منح الآخرين نفس الحقوق التى نتوقعها لأنفسنا، وللمقربين منا، فنحن نضمن لكل فرد معاملة تتصف بحفظ الكرامة، واحترام الذات. علاوة على ذلك فإن مذهب العقل العام؛ مثله مثل رؤية "كانط" للاستخدام العام للعقل الذى ناقشناه فيما سبق؛ يتطلب من الأفراد مشاركة كل منهم



الآخر فى التشاور حول قضايا مشتركة، وعامة، وهو المشروع الذى يقتضى منا؛ كما سنرى فيما يأتى؛ أن نضع فى اعتبارنا وجهة نظر الآخرين ممن لا نتفق معهم. فنحن بهذه الطريقة إنما نفصح عن احترام تجاه الآخرين مرة أخرى، ولكن هذه المرة يرتبط الاحترام بمجهود كل منا فى إدخال الآخرين فى صياغة الاتفاقات بصدد قضايا عامة مهمة.

أيضاً يجب أن يكون واضحاً أن رولز يدمج مفهوم لوك فى التسامح، ولكن بأسلوب يعيد من صياغة الفكرة بصورة يعتد بها. فكما رأينا لم يشمل تسامح لوك أيّاً من الكاثوليك، والملحدين، وهو ما يعود بحد كبير إلى أن رؤيته فى التسامح قد أوجت بأنه حتى عند اتفاق الناس نوى الرؤى المختلفة؛ على أن يعيشوا ويدعوا غيرهم يعيشون، فقد يظل هناك شعور عميق بالخلاف بين الناس، وهذا الشعور قد يساهم فى الميل نحو إنكار نفس الحقوق المتفق عليها للجميع على من يختلفون بشكل كبير معنا ولا يتقبلون المعايير الاجتماعية. فمفهوم لوك فى التسامح من شأنه أن يُستخدم لفرض مفاهيم شاملة محددة للعدالة، وملائمة فقط للإطار غير العام، على جميع المواطنين. وعن نفسه يتجنب رولز هذه المشكلة عن طريق تطعيم grafting التسامح بممارسة الاحترام المتبادل.

## ٦ - العقل العام والأسس الدستورية

يقوم مفهوم العقل العام على وجهة نظر مفادها أن الأفراد فى مناقشة، وحل الاختلافات بينهم فيما يخص أموراً عامة عليهم أن يفسروا، ويوضحوا أساس وجهات نظرهم على اعتبار أن الجميع قد "يتوقعون، وبشكل ما، أن الآخرين قد يؤيدون هذه الرؤى بصفقتها متسقة مع حريتهم، وتكافئهم"<sup>(٤٦)</sup>. وفى سبيل هذا يتبنى رولز مقاربة كانط فى الاستخدام العام للعقل الذى ناقشناها فيما سبق. خاصة أن "رولز" يأمل فى إيجاد وجهة نظر مشتركة يمكن من خلالها مناقشة الأسباب التى يستخدمها الناس فى تأييد مواقفهم، ومن ثم تحديد الأسباب التى من شأن الجميع أن يدعموها.<sup>(٤٧)</sup> إذن ما طبيعة أو المحتوى الدقيق لوجهة النظر المشتركة التى يوظفها رولز لتحقيق رؤيته لمفهوم الاستخدام العام للعقل عند كانط؟

بالنسبة لـ "رولز" يتطلب التفكير العام أن "يقوم الأفراد بإجراء نقاشاتهم الأساسية في إطار ما يعتبره الجميع مفهوماً سياسياً للعدالة يقوم على القيم التي يمكن للآخرين أن يؤيدوها أو يكون متوقعاً منهم ذلك على نحو معقول.<sup>(٤٨)</sup> والمفهوم السياسي للعدالة الذي يلاقى قبولاً؛ في ذهن رولز؛ هو مفهوم ليبرالي يتلائم مع الرؤية الخاصة بإرساء دعائم ديمقراطية دستورية. في هذا السياق يدعم التفكير العام مفهوماً سياسياً للعدالة "يحدد" حقوقاً، وحرّيات، وفرصاً أساسية بعينها لكي "يفرد أولوية خاصة لهذه الحقوق، والحرّيات، والفرص" وأيضاً ليمتخ الأفراد وسائل الاستفادة من حقوقهم، وحرّياتهم، وفرصهم الأساسية.<sup>(٤٩)</sup> عموماً فإن الحقوق الأساسية؛ حسب رولز؛ تشمل الحق في التصويت، والحق في المشاركة السياسية، وحرية الاعتقاد، والفكر، والاجتماع، وضمان حكم القانون<sup>(٥٠)</sup>. وفي المثال التالي الذي يبين كيفية استخدام العقل العام لتناول مسألة الإجهاض سأُضمّن هذه القائمة المذكورة كلاً من الحق في الخصوصية *privacy*، والحق في المعاملة المتساوية *equal treatment*.

بالإضافة لما سبق؛ يجب أن يلتزم العقل العام بخطوط إرشادية معينة تحدد طريقة التفكير الواجب اتباعها.<sup>(٥١)</sup> ولكن ما تلك الخطوط الإرشادية؟ أولاً في مناقشة أمور ذات أهمية عامة علينا أن نستخدم كلاً من معتقدات، ومقاربات التفكير التي وجدت في سياق الفهم العام *common sense* بالإضافة أيضاً إلى مناهج ونتائج العلم.<sup>(٥٢)</sup> ثانياً يجب على الناس أن يدعموا قيماً سياسية من شأنها تحقيق نقاش سياسي مفتوح للقضايا السياسية. خاصة أنه لا بد من وجود التزام بالمدينة *civility* ، وأيضاً رفض لتحديد طبيعة المقاربة الأكثر عدلاً بالنسبة لقضية عامة أو ما يخص "العدالة الأساسية" في ضوء مذاهب شاملة غير عامة *nonpublic* سواء دينية أو فلسفية<sup>(٥٣)</sup>.

ولاستعراض كيفية تناول العقل العام للقضايا سنستخدم فيما يلي مثال الإجهاض، ومن ثم سنشير إلى تلك الشروط التي في ظلها لا بد للنساء أن يكنّ حرائر في إنهاء حملهن. لمناقشة هذه القضية نحتاج أولاً أن نعرف أيّاً من الحقوق ذات الصلة بهذه الحالة، يكون له سلطة الفصل القضائي. هناك الكثير من الحقوق المرشحة.

أولاً هناك الحق فى الخصوصية، وبعد ذلك هناك الحق فى معاملة متساوية. ولناخذ الحق فى الخصوصية أولاً. فى هذه الحالة ستكون القضية متعلقة بما إذا كانت فكرة الحرية الفردية الخاصة؛ التى تحمى حرية الاختيار فيما يخص دين الفرد؛ تغطى اختيار المرأة فى إنهاء حملها أم لا؟ هل هناك حق فى الخصوصية يسمح للدولة أن تمنع التدخل فى معتقدات المرء الخاصة فى مجال بعينه، ولا تمنعه فى مجال آخر؟ وإذا كان يمكن للدولة أن تمنع فرض قيود على النساء فى مجال المعتقدات الدينية بينما تسمح بفرضها فى أمور الإجهاض، فكيف يمكن تبرير هذه الحالة من عدم الاتساق؟ أما فيما يخص المعاملة المتساوية فإن القضية تتعلق بما إذا كان من الإنصاف بالنسبة للنساء أن تُحرمن من الحق فى إجراء إجهاض فى حين أن الرجال لا يتحملون نفس العبء حتى فى ظل تساوى مسئوليات الطرفين فى مسألة وقوع الحمل.

فعلى أى أساس يحدد المرء أى الحقين؛ الخصوصية أم المعاملة المتساوية؛ تكون له سلطة الفصل القضائى فى هذا الأمر؟ على المرء أن يستخدم معايير مقبولة من التفكير والحجة المستخدمة بشكل شائع فى المجتمع. وهذا لا يعنى فقط تجنب مذاهب شاملة معينة مثل الحجج الدينية كأساس للحكم بل يعنى كذلك تقديم دليل جيد سليم يستند إلى تفكير صحيح. لنقل: على سبيل المثال؛ إنى أريد الدفع بأن الحق فى الخصوصية هو أساس الحق فى الإجهاض مبرهنًا على ذلك بأن هذا حق ضرورى لمنع وقوع أضرار بالغة ضد النساء. ويمكننى فى ذلك أن أشير إلى أنه عندما لا يكون لدى النساء الحق فى الاختيار فى إجراء الإجهاض؛ مثلما يقتضى الحق فى الخصوصية؛ فإن تحكمهم فى أجسادهن أصبح متروكًا لغيرهن، وهو ما يؤدى إلى عواقب وخيمة. فالنساء اللاتى أردن الإجهاض عليهن أن يذهبن إلى عيادات الدهاليز المظلمة -back al- ley (\*) ليجرين العملية بواسطة أناس غير مؤهلين، وغالبًا ما تجرى عمليات الإجهاض فى هذه الأوضاع دون الاعتناء أو الاعتبار لأمان النساء.

(\*) back-alley abortion، وفى إنجلترا وأستراليا back-street abortion عملية إجهاض غير قانونية تجرى فى ظروف خطيرة على أيدي أشخاص غير مؤهلين طبيياً . وقد اخترنا هذا المقابل فى العربية لارتباط عمليات الإجهاض فى مجتمعنا بالسرية والخوف من إجرائها سواء بالنسبة للمرأة أو الطبيب الذى يقوم بالعملية. (المترجم) .

فى المقابل نجد المؤيد لمبدأ المعاملة المتساوية قد يدفع بوجود ظلم بين ىرتكب ضد النساء عندما تعرضت حياتهن بشكل غير متصف لأضرار لا تتناسب مع ما تعرض إليه الرجل من مسئولية نحو الأطفال. وبالإشارة إلى الدراسات الإمبريقية سيذكر المنادى بالمعاملة المتساوية للنساء أنه بسبب الافتقاد إلى المعاملة بالمثل فليس لدى النساء فرصة جيدة مثل الرجال فى تحقيق النجاح فى كثير من المجالات المهنية المتنوعة. ومعيار المعاملة المتساوية يجب أن يأخذ الأولوية قبل معيار الخصوصية فى هذه الرؤية ، لأن المساواة قيمة ذات أهمية أعلى بشكل عام من الخصوصية. وبالطبع سيدفع المؤيدون لمعيار الخصوصية بالموقف المقابل.

وسيمضى المؤيدون لكل من الموقفين السابقين فى توضيح كيف يجب؛ على الصعيد العملى؛ صياغة القانون بحيث يتيح من السياسة العامة ما يحقق أهداف الرؤية المطروحة. من شأن المنادين بالخصوصية أن يبحثوا عن سياسة تحمى حصول النساء؛ غير المقيد؛ على حق التعامل مع عيادات الإجهاض. ومن يريد التدخل فى شئون النساء فى هذا الخصوص لابد أن يكجم، ويخضع لعقوبات صارمة. فى حين أن المدافعين عن المعاملة المتساوية سيأملون فى تخصيص أموال فى السياسة العامة تتيح للنساء من أى مستوى اقتصادى فرصة اختيار الإجهاض. هذه إمكانية من شأنها أن تتيح للنساء نفس المرونة المتوفرة للرجال؛ فيما يخص المسارات الوظيفية.

من الواضح أن المعارضين للإجهاض سيدفعون بأن كلاً من الحق فى الخصوصية، والحق فى المعاملة المتساوية لا يصلحان فى تبرير الإجهاض على الأقل عند تطبيق المؤيدين للإجهاض لهذه المفاهيم. سيدفع هؤلاء الذين ينكرون الحق فى الإجهاض؛ بأن مؤيدى الإجهاض فى استخدامهم لأى من الحقين؛ الحق فى الخصوصية أو الحق فى المعاملة المتساوية؛ لتبرير الإجهاض لا يولون اهتماماً بمصالح الجنين أو الأب. وهنا إذا كان للمرء أن يمنح الخصوصية أو المعاملة المتساوية لكل من الجنين والأب ستكون الحجة إذن أننا فى ظل هذه المفاهيم من الحقوق يجب أن ننكر الإجهاض. فأى حق فى الخصوصية يناله هذا الجنين أو الأب المعارض لإجهاض طفله



المنتظر، أو بالطريقة نفسها أية فرصة للتعامل المتساوى تنتظر الجنين المجهض أو أب يفقد طفله بالإجهاض؟

مأل الأمر لابد وأن تصل المناقشة إلى نهاية، وبناءً على المناقشة لابد من الوصول إلى قرار بواسطة هيئة قانونية مثل المحكمة أو الهيئة التشريعية التي تحدد السياسة الخاصة بالقضية المطروحة. وتأسيساً على وجهة نظر رولز للعقل العام، نفترض أن وجهات النظر المختلفة التي ناقشناها لتونا كانت جزءاً من عملية التشاور. ولكن بعد أن يتم استخلاص القرار من الممكن، والمحتمل ألا يتفق الناس مع السياسة التي تم التوصل إليها. وهو ما قد يحدث حتى وسط من يتفقون مع المبادئ الأساسية للعقل العام وما يوحى به من الحاجة إلى وجهة النظر المشتركة. فى هذه النقطة ماذا سيضمن أن هؤلاء؛ من غير المتفقين مع النتيجة؛ سيتسامحون رغم هذا معها، وأيضاً مع المجتمع الذى يطرحها؟

عموماً؛ وما دام هناك محافظة على الإجماع المتداخل؛ فالأفراد يمكنهم التسامح ليس فقط مع المحصلات التي لا يتفقون معها بل أيضاً يمكنهم الاستمرار فى التسامح مع المجتمع والإطار السياسى للمجتمع الذى تخرج عنه هذه المحصلات. والسبب فى وجهة النظر هذه أن الإجماع من هذا النوع يشير إلى تأييد ما يدعوه رولز بـ الأصول الدستورية **constitutional essentials** أو العناصر الرئيسية للديمقراطية الدستورية<sup>(٥٤)</sup> تشير هذه الأصول الدستورية أولاً إلى فهم مشترك لما يشكل الحقوق، والحريات الأساسية؛ بما فى ذلك، وعلى سبيل المثال كما ذكرنا آنفاً؛ الحق فى التصويت، والمشاركة السياسية، وحرية الاعتقاد، والفكر، والاجتماع، وحماية القانون. كما تشتمل الأصول الدستورية على تلك المبادئ التى تحدد الهيكل العام للحكم؛ بما فى ذلك السلطات المختلفة، والقواعد المتنوعة للعملية السياسية؛ التى يجب على الجميع اتباعها<sup>(٥٥)</sup>.

فعندما لا يتفق الناس مع نتائج التفكير العام يمكن للجميع أن يتسامحوا معها ومع العملية السياسية التى تنتجها لأنهم يقبلون الأصول الدستورية التى خلقت هذا

السياق الخاص بإقرار تلك النتائج. ومن ثم يمكن المحافظة وقتئذٍ على استقرار النظام السياسى فى مواجهة هذه الاختلافات، وعدم الاتفاق المستمر على السياسات.

## ٧ - المجتمع المدنى والليبرالية السياسية

عموماً لا يمكن لمجتمع رولز الذى يجسد وجهة نظره فى الليبرالية السياسية أن يظل باقياً إلا إذا دعم الناس قيم الإجماع المتداخل. فإذا ما اعتنق الناس، وأيضاً تصرفوا وفق معتقدات تنتهك من مبادئ هذا الإجماع لن يكون ممكناً المحافظة على ديمقراطية دستورية. فهو: أى "رولز" يتوقع أنه فى المجتمع الذى يضم قيم الليبرالية السياسية لن تكتسب المذاهب الأخلاقية الراضية لمبادئ الإجماع المتداخل مطلقاً تلك الأهمية التى تخول لها القدرة على تقويض العدالة الأساسية للمجتمع<sup>(٥٦)</sup> على سبيل المثال فى مجتمع يدعم الإجماع المتداخل؛ كما وصفه رولز؛ سينتفى وجود مسعى لجماعة دينية فى استخدام أدوات الدولة لنفى الحقوق الدينية عن أعضاء ديانات أخرى.<sup>(٥٧)</sup> علاوة على وجود قضايا بعينها لن تؤخذ حتى فى الاعتبار داخل المجتمع الذى يصفه رولز. فأى جهد لتشريع العبودية سيعتبر انتهاكاً للمبادئ الأساسية للعدالة، ومن ثم "سيحذف من الأجندة (السياسية)".<sup>(٥٨)</sup>

فما طرق المحافظة على تأييد الناس لقيم الإجماع المتداخل؟ تشير وجهة نظر رولز فى الليبرالية السياسية إلى عديد من الاقتراحات ندرج ثلاثة منها فيما يلى. ولكن قبل أن نمضى فى ذلك يجب أن يكون واضحاً أن الاقتراحات التالية ستكون ملزمة فقط لمن وجدوا فى إسهام رولز لليبرالية السياسية شيئاً مقبولاً، ولن أراووا بالتالى المحافظة على صيغة الديمقراطية الدستورية التى ينادى بها. أما عن الذين لا يدعمون رؤيته فى الليبرالية السياسية، فإن الاقتراحات التى نورها فيما يلى لن تبدو كتبريرات ملزمة لدعم الإجماع المتداخل.

أولاً: يدفع رولز فى سبيل وجود حد أدنى من صيغ التعليم المدنى للمجتمع. على سبيل المثال لابد للأطفال الأعضاء فى طوائف دينية مختلفة بمن فيهم المعارضين للثقافة

الحديثة، ومن يرغبون بالتالي في أن يعيش أعضاء جماعتهم بعيداً عن العالم الحديث أن ينالوا قسطاً من تعلم الأسس الدستورية للنظام السياسى الليبرالى بحيث يعرفون بوجود حرية الاعتقاد فى مجتمعهم وأن الارتداد عن دين أو عقيدة ما ليست بجريمة يعاقب عليها القانون، وهذا كله يضمن ألا تقوم عضويتهم المستمرة فى طائفتهم الدينية عند بلوغهم سن النضج على جهل بحقوقهم الأساسية أو الخوف من العقاب على جرائم ليس لها وجود.<sup>(٥٩)</sup> كما أن التعليم داخل إطار دينى لابد أن يُعد الأطفال لأن يكونوا مكثفين بذاتهم، قادرين على التعاون مع غيرهم من أعضاء المجتمع بشكل منصف أو بما يحفظ الحقوق الأساسية لكل منهم<sup>(٦٠)</sup>.

ثانياً: يعى رولز أن الناس الذين يدعمون قيم الإجماع المتداخل؛ إنما يفعلون ذلك لأنهم يتوقعون ألا تتدخل الدولة فى حياة الجماعات المختلفة التى تعتنق مذاهب أخلاقية مختلفة تتحلى جميعها بقدر من المعقولية. ونحو هذا الهدف يجب على الدولة أن تكون محايدة تجاه القيم، والطرق المختلفة للحياة التى تسود المجتمع بشرط ألا تكون القيم محل النقاش واقعة فى إطار "المفهوم السياسى العام للعدالة". فالواضح أن وجهة نظر رولز بصدد الحيادية أو فكرة أن الدولة يجب أن تمنح مساحة لتنوع القيم المتنافسة بدون تفضيل أى منها على الأخرى لا يعنى أن للناس الحق فى تتبع طريقة فى الحياة من شأنها أن تهدد بأى شكل ما الحقوق الأساسية للمواطنين فى المجتمع. فالحقيقة أنه ذكر أن وجهة نظره فى الحيادية أو ما يسميه بـ "أولوية الحق" *priority of right*؛ أو فكرة تأمين الحقوق الأساسية للجميع؛ "تسمح بأن تقتصر المفاهيم المباحة التى يمكن اتباعها على تلك (التي تحترم مبادئ العدالة)"<sup>(٦١)</sup>

فى هذه الحالة إذن لا يبدو من الملائم لإحدى الجماعات الدينية أن تُضمّن فى تعليمها ما يقول إن ممارسى الجنسية المثلية أناس منحطون. هنا قد يدفع البعض بأن الدولة المحايدة عند رولز يجب أن تتيح للجماعات الدينية على الأقل التعليم بأن "اللوطين" يفعلون أو يتصرفون بما يتنافى مع أوامر الله إذا كان هذا ما تعتقده تلك الجماعات شريطة أن يضمنوا فى الوقت نفسه داخل تعاليمهم أن اللوطين يجب أن

يمنحوا الحقوق نفسها التي لغيرهم. ولكن كيف للمرء أن يلحقن تعاليم تقول إن هذا الشخص ساقط في نظر الرب ، ثم يعود ليقول إنه لابد أن يحصل على الحقوق نفسها الممنوحة للآخرين؟ حيث سيبدو الأمر إن أن مذهب رولز من شأنه أن يقتضى بالجماعات التي تقر بمشاعر معادية للواط أن تغير من تعاليمها. الشيء نفسه قد يحدث بالنسبة لجماعات دينية تعتقد وجهات نظر معادية للسامية، فهذه الجماعات قد تدفع بأن من حقهم تماماً أن يلحقوا تعاليمهم المعادية للسامية كجزء من الالتزام الدينى، ولا ينتهكون معيار رولز لأنهم فى الوقت الذى يعطون فيه بعدم التسامح فهم يحثون الأعضاء على حفظ حقوق الناس جميعاً بمن فيهم اليهود.

ثالثاً: سيديم الناس الإجماع المتداخل عندما يُتاح لهم كمواطنين الترويج أو الإغلاء من شأن مذاهب أخلاقية شاملة مقننة فى سياق عملية التفكير العام بصدد قضايا عامة، وهنا سيتفق رولز فى أنه من المقبول بالنسبة للأفراد أن يدخلوا العالم العام ويقدموا كأساس لموقفهم حيال قضية معينة أسباباً خاصة تنشأ عن تجربتهم الدينية. فهم يمكنهم عمل ذلك ولكن بشرط وجود أحد القيود المهمة. فهم فى تقديمهم قيمهم الأخلاقية الشاملة، يجب أن يعملوا على " تقوية فكرة العقل العام نفسه".<sup>(٦٢)</sup> هنا قد يدفع البعض بأن المجتمع فى حاجة لأن يولى القيم الدينية مزيداً من الاحترام من أجل مجموعة شاملة من الأسباب؛ تشمل تلك المعتقدات الدينية التى تساهم فى الاستقرار الأخلاقى أو التى تساعد الناس فى الحصول على الرضا والسعادة، والتى بدونها أيضاً لن توجد هذه السعادة والرضا فى وضع يسوده التنافس الشديد فى المجتمع الحديث. ويمكن لهذه القيم أن تُقدم فى سياق المجال العام *public realm* بطريقة تبين كيف أن التقاليد الدينية تقوى من قيم العقل العام. على سبيل المثال فى غمار ما جرى من نقاش حول كيفية التعامل مع الأطفال المنحرفين، فإننى؛ هذا الشخص الذى لا يحفل بتعزيز أفكار دينية فى هذا الغرض؛ قد تتبدى لى فضيلة هذا النوع من التصرف إذا كان قد تسنى لى وقتها الوقوف على أن السياسات الدينية قد تساعد فى إرساء بيئة من شأنها تأمين ما يعد ذا قيمة رئيسة للعقل العام، أى الحقوق الأساسية لجميع الناس.



من الواضح أن تأثير الليبرالية السياسية؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ على أعضاء المجتمع ستكون بمثابة المطالبة بضرورة تعليم قيم الإجماع المتداخل؛ من خلال هذا التنوع من الجماعات غير العامة مثل الكنيسة، والأسرة، وأيضاً الجماعات الأخرى فى المجتمع المدني؛ وأن تنتظر من تلك الجماعات غير العامة الامتثال لتلك القيم. ومما لا شك فيه أن المفهوم السياسى عن العدالة عند "رولز"، وفى اتخاذ هذا الموقف، إنما يعلى من شأن مذهب أخلاقى شامل واحد ليس مخالفاً لمفهوم المجتمع حسن التنظيم الوارد فى كتابه نظرية فى العدالة. وهذا يعنى أن الأفراد عبر ارتباطاتهم فى المجالات غير العامة من المجتمع المدني؛ بما فى ذلك الأسرة، والمؤسسات الدينية يجب أن يتأكدوا من أن المذاهب الرئيسة للمفهوم السياسى للعدالة عند رولز خاصة فيما يخص احترام الحقوق الأساسية للعقل العام، يجب أن يكون دائماً محفوظاً ومصاناً. إن رولز يبدو؛ مثلاً تشير سوزان أوكين Susan Okin بمفهومه عن الليبرالية السياسية؛ فى سبيله إلى الدفع بأن الأشخاص فى مجتمع عادل يجب أن ينظموا حياتهم ككل- وليس فقط الجوانب السياسية منها- بما يتفق مع العدالة.<sup>(١٣)</sup>

مع ذلك فإن ميزة الشمولية التى تتصف بها الليبرالية السياسية عند رولز؛ هو ما يحبذها بدرجة كبيرة لدى المدافعين عن مجتمع مدنى ليبرالى. فهى أولاً وقبل كل شيء من شأنها بكل تأكيد ألا تسمح فقط بإمكانات متنوعة للحياة، بل أيضاً ستعمل كمصد ضد سلطة الحكومة. كما أن الحيز المستقل عند رولز يوجد فى إطار بيئة أخلاقية أوسع بل ويدعم من وجودها. هذه البيئة تشتمل على احترام الفضائل المتنوعة من تسامح واحترام متبادل، والفضيلة الأولى تطلب منا أن نعيش وندع غيرنا يعيشون مع أشخاص يعتقدون من القيم ما يختلف عن قيمنا. أما فضيلة الاحترام المتبادل فتتطلب منا النظر بدقة واعتبار فى رؤى الآخرين عند تناولنا لقضايا عامة مستفيدين فى ذلك بأداء العقل العام.

## ٨ - الرد والرد المضاد

قد يقتنع رولز بأن رؤيته للمجتمع المدني تتجاوز التسامح من نوع "لتعيش وتدع غيرك يعيش" الذي وجد عند لوك. فلأن الأفراد ينخرطون في التفكير العام مع بعضهم البعض فهم عاكفون على الاهتمام، والآخذ في الاعتبار بوجهات النظر المختلفة فيما يتعلق بالقضايا العامة. وقد يرد لوك قائلاً إنه من الممكن أن يتقبل مقاربة رولز، ولكن ربما كان سيتساءل : كيف سيقدر رولز على إقناع الناس باعتناق مذاهب العقل العام وسط مجتمع يرنح الناس فيه تحت التزام بما يوجد في الحياة غير العامة من قيم؟ ومن ثم من شأن لوك أن يدفع هنا بأنه لكي يتقبل الأفراد العقل العام - حتى كأساس لمناقشة قضايا عامة - يجب أن تخفف وطأة التزام الأفراد بالقيم غير العامة إلى حد كبير. وهو هدف لا يمكن تحقيقه إلا إذا تناول الأفراد القيم الخاصة بشيء من الشك *skepticism*. ولكن هل هذا محتمل، خاصة في مجتمع يرتبط فيه الكثير من إحساس المرء بكيانه باعتقاده في حقيقة قيمه الخاصة؟

رداً على ذلك كان من شأن "رولز" أن يدفع بأن الشك ليس هو القضية هنا. والأهم منه أن نفهم أولوية المجتمع المدني في حياة الناس. فحيث لا يفهم الأفراد الأهمية الشاملة للمجتمع المدني لن توجد إذن إرادة قوية للحفاظ على مجتمع مدني ليبرالي. وسيدعى رولز هنا أن حجته بصدد المجتمع المدني إنما تفصح عن أهمية ذلك المجتمع من أجل تأمين الحقوق في مجتمع تتنوع فيه وجهات النظر الأخلاقية تنوعاً شديداً. ودلالة حجته هنا أن البديل عن ذلك يتمثل في سيطرة الدولة على المجتمع؛ حيث تفرض منظوراً أخلاقياً واحداً باستبعاد الآخرين؛ أي أن البديل ما هو إلا وضعاً لا ينقذنا منه سوى المجتمع المدني.<sup>(٦٤)</sup>

وإذا أتينا لـ "روسو" فيمكن لـ "رولز" القول بأن "روسو" كان يأمل في تحقيق إرادة عامة لن يكون من شأنها؛ بكل تأكيد؛ أن تلغى المجال غير العام ، ولكنها تحت كل الاحتمالات كان لها أن تقلل من ثقله. فلم يكن لدى روسو خيار إلا تقليص العالم الخاص بناءً على التزامه بمعايير العالم العام. ومن ثم سيدفع "رولز" بأن المجتمع

المدنى الحديث سيرفض "روسو" لأنه أبخس المجال غير العام قيمته. فمعظم الناس فى العالم المعاصر يرغبون فى جعل المحال غير العام أكثر اتساعاً، ويزوراً، وشأواً. ومن ثم فهم يقاومون تعدى الحياة العامة على الحياة الخاصة من خلال التجربة الديمقراطية. علاوة على أن وجهة نظر "روسو" فيما يخص المشاركة العامة تفتقد إلى حدٍ ما؛ بالنسبة لـ "رولز"، ورغم ما تستحقه من ثناء؛ إلى نوع البناء الذى قدمه رولز من خلال رؤيته فى العقل العام. وسيدفع "رولز" بأن القيمة العظيمة للعقل العام كونه يتيح للأفراد تحقيق صيغة من الإجماع المبدئى المتمثل فى هذه الحالة فى وجهة نظر الأغلبية التى لا تنفى الحماية المتساوية لحقوق الجميع. إلا أن الإرادة العامة عند روسو قد تشجع الناس؛ حسب "رولز"؛ على الاجتماع معاً للبت فى قضايا معينة بغض النظر عن حقوق من لا يتفقون على مفهوم الصالح العام الذى تحدده الإرادة الجماعية للناس. ورغم أن روسو لم يكن ليأمل فى حدوث هذا فما المانع من وقوعه؟ من شأن العقل العام عند رولز أن يضمن؛ مثلاً أمل هيجل فى ذلك؛ أن يتميز ما يظهر من إجماع بكونه إجماعاً قائماً على مبادئ، إجماعاً يمضى قدماً بالالتزام بمبادئ عقلية مشتركة.

ولا شك أن روسو كان سيرد على رولز بالتصريح بأن الأخير قد قلص العالم الخاص مثلاً فعل هو بجعله خاضعاً لمعايير العقل العام. كما كان لـ "روسو" القول بأن "رولز" لم يضع بشكل كامل أساساً للتفكير العام، والتشاور بين المواطنين، وذلك لأنه يتيح لكثير من وجهات النظر المتنوعة والمتناقضة فى الغالب أن تظل جزءاً من الحياة العامة لأعضاء المجتمع المدنى. هذا بالإضافة إلى ما يدفع به رولز من وجود مذاهب أخلاقية متعددة ولها معقوليتها؛ ما لم تكن متناقضة؛ موجودة فى الحيز الخاص للمجتمع المدنى. فإذا كان الأمر كذلك؛ والدفع هنا لـ "روسو" فإن التشاور بصدد القضايا سيتعرض دائماً للتشوش بفعل وجهات النظر الأخلاقية المختلفة، والمتضاربة، مسببة بذلك صعوبة فى الاتفاق على طبيعة الخير العام، إذا ما لم يكن هذا مستحيلاً. ومن ثم يدفع روسو هنا فى سبيل الحاجة إلى دين مدنى من شأنه أن يقلل أو يخفف من وجود وأثر تلك المذاهب على التشاور العام، بحيث يمكن التوصل إلى مفهوم للصالح العام. وهو التحرك الذى سيراه "رولز" مهدداً للحقوق الأساسية.

أما عن ليبرالية "مل" فهي تسعى؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ إلى فرض مذهب أخلاقي شامل وحيد على المجتمع ككل.<sup>(٦٥)</sup> فـ "مل" وكما رأينا يؤكد على أهمية الملكات العليا للعقل ويربطها بحرية كاملة وكلية. سيدفع رولز هنا بأن الأمر بالنسبة للبعض، بل لكثيرين في الحقيقة، يتمثل في وجود قيم أكثر أهمية مثل العيش في سياق من التقاليد الدينية، أو تكوين صداقات، أو التمتع بوقت الفراغ. ولا يمكن إنكار أى من هذه القيم بدون تفويض الحرية الكاملة لكل فرد. رد "مل" على رولز هنا يتمثل في الزعم بأن "رولز" بإعلانه من العقل العام إنما يقوى في الحقيقة نظرة "مل" بدون الاعتراف بذلك. فإذا كان للناس أن يجعلوا من العقل العام أساساً للقرارات الخاصة بقضايا عامة سيكون عليهم أن يقللوا من أهمية الاتجاهات التي تعوق تطوير الملكات العليا عند "مل" حيث إن هذه الملكات العليا هي التي تجعل من الممكن التحقق الكامل للعقل العام. ومن شأن رولز هنا بالطبع ألا يقبل هذا النقد لرؤيته للعقل العام. ومن ثم سيزعم أن العقل العام؛ بالطريقة التي تناوله بها؛ وأيضاً وبالتأكيد وجهة نظره في الليبرالية السياسية إنما وضعاً لتقديم عرض واسع *a wide array* من الطرق المتنوعة للحياة. إلا أن "مل" كان سيدفع بأن "رولز" لا يمكنه السير في اتجاهين في وقت واحد. فهو لا يمكنه أن يعلى من مفهوم العقل العام الذي يتطلب وضع الملكات العليا في أولوية الحياة، بينما ينكر في الوقت نفسه ضرورة إعطاء الأولوية لهذه الملكات.

ويأتى كانط بدوره ليدفع قائلاً: إنه لكي نضمن حماية تلك المؤسسات العادلة؛ من الضروري أن نرسى دعائم نظام تنتظم فيه المصالح المتنوعة في المجتمع بطريقة تسمح لها أن تقوم بالمراقبة والحد من نفوذ بعضها البعض. ويكون اتخاذ هذه المقاربة فحتى المؤسسات العادلة أو تلك المنطوية على تدعيم مبادئ منصفة ستتعرض للجور من قبل أى من المصالح أو ائتلاف المصالح المسيطر على المجتمع. إلا أن "رولز" سيرفض هنا ما يشير إليه بـ "أسلوب التعايش السلمي المؤقت" *modus vivendi* كأساس لتدعيم المؤسسات العادلة، وسيلمح إلى مثال التسامح الديني في توضيح موقفه؛ ففي هذا الوضع تتعلم الجماعات المختلفة تحمل بعضهم البعض. ولكن قيامهم بذلك يعتمد على توازن القوة بينهم. فعندما ينعدم هذا التوازن؛ مثلاً يحدث على سبيل المثال عندما



تحرز مجموعة ما قوة تفوق الجماعات الأخرى؛ يسقط التعايش، ووقتئذٍ لا تعد الجماعة الأقل شأنًا؛ فيما يتعلق بالقوة؛ من بين المتسامح معهم.<sup>(٦٦)</sup> إذن بالنسبة لـ "رولز" هناك حاجة لوجود أساس أقوى لتأمين المؤسسات العادلة، ولذلك يدفع بأنه لكي نحافظ على مجتمع مدنى ملتزم بتأمين الحقوق للجميع؛ يجب على المواطنين أن يتحلوا بالتزام قوى بالقيم المرتبطة برؤيته فى الليبرالية السياسية؛ بما فى ذلك تدعيم ما يدعوه بالإجماع المتداخل.

رد هيجل على رولز كما هو متصور سيكون بدفعه أن رؤية الأخير فيما يخص العلاقة بين الدولة والمجتمع ليست مصورة على نحو جيد. فقد وصف هيجل؛ كما نتذكر؛ المجتمع المدنى على أنه يتألف من مصالح متصارعة ان تحترم من جانبها حاجات المجتمع الأكبر. ولتحقيق آمال الصالح العام تدخل الدولة المجتمع المدنى لتحديد المعايير التى يجب على المصالح الاجتماعية المختلفة أن تكيف نفسها وفقاً لها. وقد حققت الدولة هذا الهدف من خلال الحفاظ على ما أسماه هيجل بالنقابات. وهنا سيرد "رولز" على هذه الرؤية الخاصة بالعلاقة بين الدولة والمجتمع؛ بدرجة كبيرة من الشك. فالأهمية الأساسية بالنسبة لـ "رولز" أن تكون الجماعات المختلفة التى تصنع هذا الحيز المستقل من المجتمع المدنى حرة فى اتباع مذاهبها الأخلاقية، وطرقها فى الحياة التى تقرها بنفسها. وإلا لكان للدولة أن تتدخل فى أنشطة هذه الجماعات، وتحدد نظراتها العامة، فهى إذن ستفرض على هذه الجماعات مذهباً أخلاقياً شاملاً، ومن ثم سيكون من شأنها أن تقوض ما تستحقه هذه الجماعات من استقلالية، وهى المقاربة التى قد تهدد الحقوق التى تضمنها الليبرالية السياسية عند رولز.

وبالنسبة لرؤية هيجل الخاصة بأن الصالح العام لا يمكن أن يخدم جيداً فى المجتمع المدنى بدون وجود الدولة؛ كما تصورها؛ سيرد "رولز" قائلاً إنه وفقاً لرؤيته عن المجتمع المدنى تعمل الدولة فى ضوء احترام تلك الأسس الدستورية التى تضمن الحقوق الأساسية لكل فرد فى المجتمع. علاوة على ضرورة وجود عملية من التفكير العام يشارك الأفراد من خلالها وجهات نظر بعضهم البعض، ويبحثون معاً عن

الأسباب العامة التي يمكن للجميع قبولها كأساس للسياسات. وهذه المقاربة ستكون من شأنها مساعدة الأفراد في التغلب على الاتجاهات المتمركزة حول خدمة الذات بحيث يمكنهم العمل مع بعضهم البعض ليفصحوا عن حاجات المجتمع ككل بدون وجود أى من نقابات هيجل أو ما قد يوصف بالنسبة لـ "رولز" بدولة هيجل الأكثر اقتحاماً.

#### ٩ - الانتقال إلى المحافظين: نقد المؤمنين بالقيم الجمعية لـ رولز

استكمالاً لرؤيتنا حول "رولز" أود أن أقدم نقداً من قبل المؤمنين بالقيم الجمعية لعمله. وهو نقد يمثل انتقالاً إلى الرؤى المحافظة للمجتمع المدني، والتي سنناقشها في الفصل الآتى. فالمؤمنين بالقيم الجمعية؛ مثلهم مثل المحافظين conservatives؛ يرون الهوية الفردية ناشئة عن ارتباطات الناس ببعضهم البعض، وبالقيم الجمعية فى سياق جماعى. فهل تدمر الرؤى الليبرالية هذه الارتباطات تحت مسمى إعلاء الحرية والحقوق؟ يعد هذا السؤال محورياً للتفكير الجمعى، والتفكير المحافظ. ولتتبع أو بلورة نقد جمعى لـ "رولز"؛ يمثل جسراً ينقلنا إلى الحجج المحافظة؛ سأرجع هنا إلى كتاب الليبرالية وحدود العدالة Liberalism and the Limits of Justice للكاتب مايكل ساندل Michael Sandel (٦٧).

يدفع مايكل ساندل بأن مفهوم رولز للمجتمع أو ما يدعوه ساندل بالمفهوم العاطفى Sentimental concept للمجتمع يعد ضعيفاً للغاية فى تحقيق أهداف مفهوم "رولز" عن العدالة. (٦٨) فيزعم ساندل قائلاً إنه لتقديم التضحيات الضرورية لنظرية "رولز" فى العدالة بما فى ذلك على سبيل المثال قيام الأعضاء الأفضل حالاً فى المجتمع بتوزيع المنافع على الأعضاء الأسوأ حالاً يقتضى ضرورة وجود أواصر صلة قوية بين الناس، والمجتمع الذى يطلب منهم تقديم التضحيات من أجله. ولإيجاد رابط يتميز بما يكفى من القوة لأن يجعل من مشاركة الأفراد الأفضل حالاً امتيازاتهم مع الآخرين أمراً ممكناً سيكون من الضروري أن يحددوا هويتهم الخاصة، وأهدافهم الرئيسية بطرق تتفق مع تصور معايير المجتمع والأهداف العامة له. وعندما تُرى هوية الناس فى جزء

منها منبثقة عن الخبرة المشتركة مع الآخرين الذين يلتزمون مثلهم تماماً بالمحافظة على معايير وأقانيهم مماثلة فإنهم لا يخلقون رابطاً قوياً مع هذه المعايير فحسب بل أيضاً مع من يدعمها من الناس. وهذه الحقيقة تزيد من احتمال أن يصير الناس على استعداد للتضحية ببعض من مزاياهم ومنافعهم من أجل الخير الأعظم للمجتمع. وهذه الرؤية لا تعنى أن الناس لا يمكنهم؛ على صعيد آخر؛ ألا يكسروا هذه الروابط، ولكن تعنى؛ أنه إذا كان الناس فى سبيلهم إلى تقديم التضحيات للآخرين؛ فيجب عليهم أن يفكروا فى أنفسهم بصفاتهم فى رباط وثيق بمن يقدمون إليهم المساعدة والتضحية. فبناءً على هذه الرؤية، حسب ساندل فإننا عندما نقول إن أعضاء مجتمع مترابطون بفعل الشعور بالاجتماعية فليس من اليسير القول بأن الكثير منهم يقر بمشاعر كوميونية، ويسعى وراء أهداف كوميونية؛ بل نفهم وقتئذ أنهم يدركون هويتهم ... بالصفة التى يضعها لهم المجتمع الذى يعدون أنفسهم جزءاً منه. (٦٩)

بالنسبة لـ "ساندل" لن يتوفر لمجتمع "رولز" ما يكفى من القوة لتأمين هذا النوع من التضحيات التى سيسديها الناس إليه إذا كان خليقاً بهم تحقيق ما وضعه رولز من أهداف. هذا لأن رولز يرفض أن يكون الشعور القوى بالاجتماعية أساساً لإرساء الهوية الفردية. لماذا سيكون المجتمع السياسى عند رولز بهذا الضعف الشديد؟ بالنسبة لـ "ساندل" يحدد الأفراد عند رولز أهدافهم الشخصية وخطتهم فى الحياة ليس فى إطار وضع اجتماعى ما ولكن خارجه (٧٠). لاشك أن الذات self عند رولز تظهر فى إطار سياق من الوقائع التى تضم قيم عامة، ووجهات نظر معينة. ولكن هذه الذات تعمل كما لو كانت هذه القيم ليس لها بالضرورة أثر على الذات التى يصير عليها المرء. فيقول "ساندل": المرء (الشخص) ... عند رولز دائماً ما يكون؛ وبلا مزايدة؛ سابقاً على قيمه، وغاياته، ولا يقف تشككه عليهما بصورة كاملة. (٧١). لأن النفس دائماً ما تحافظ على مسافة بينها وبين قيم الوضع الذى يعيش المرء فيه، علاوة على ذلك ونظراً لأن أساس الارتباطات العامة تجاه الآخرين تبقى فى استناد الناس؛ فى هويتهم وكيانهم؛ على قيم عامة، وبسبب أن الأشخاص عند رولز لن يفعلوا هذا فى الحقيقة - فإنهم لن يضعوا أساساً قوياً لارتباطات مشتركة نحو الآخرين. وبالتالي فإن

رؤية رولز بالنسبة لـ "ساندل" توحى بأنه "ليس هناك التزام يمكن أن يحكم قبضته على بحيث لا يمكننى أن أفهم نفسى بدونـه. ليس من تحويل لأغراض وخطط الحياة أن يكون بهذا القدر من الإخلال بالاستقرار بحيث يمزق خطوط ومعالـم هويتى. وليس من مشروع يمكن أن يكون بدرجة الجوهرية بحيث يكون التحول عنه بمثابة دعوة إلى الشك فى الشخصية التى أكون عليها".<sup>(٧٢)</sup> ليس هناك فى ذلك كله بالطبع ما يقول إن رولز ينفى وجود وضع مشترك يعيش الأفراد فى ظلـه خارج حياتهم. فـ "رولز" يرسى دعائم نظام من القواعد التى تأمن لكل فرد تلك الحقوق التى تتيح له اتباع مسار حياته، وخططه وفق ما يختاره. ويجب على كل فرد أن يكون فى وضع يخول له إقرار أى نفع له يرغب فى تتبعه. فليس من الواجب أن يكون هناك مفهوم خاص للخير يصبح على كل فرد أن يخضع له، فاقداً بذلك حرية تحديد المفهوم الذى يرتضيه فى تتبع مسار حياته. ودائماً ما يعطى رولز الأولوية للحقوق على أى مفهوم للصالح العام الذى من شأن الأفراد أن يخضعوا له.<sup>(٧٣)</sup>

وهنا فإن الإطار القائم على الحقوق عند رولز يوحى عند ساندل بـ "ذات" ضحلة أو ذات لا تبلى سوى مجرد وعى بمطالبنا ورغباتنا المباشرة.<sup>(٧٤)</sup> هذا النمط من الذات يعمل فقط بالأصالة عن تلك الرغبات، والحاجات الحائثة له على مدار حياته. إلا أن ساندل يدفع بوجود ذات أكثر عمقاً وتأملاً. هذه الذات المتأمله تسمح للمرء أن يفهم ارتباطه بذلك النمط من المجتمع الذى يطرحه رولز جانباً، ولكنه فى الوقت نفسه ومثلما أشرنا تـواً ؛ حسب ساندل؛ يعد رولز فى حاجة فعلية إليه. وهذه الذات الأعمق هى نتاج "ارتباطاتها، ومعارفها المتنوعة، والمختلفة..."<sup>(٧٥)</sup> فالذات عند ساندل تدرك أنها تعتمد بشكل شديد على مجتمع معين. ويتأمل المرء لنفسه من هذه الزاوية فهو يدرك الطريقة التى تتشكل بها هويته أو كيانه الداخلى بفعل العلاقات أو الارتباطات المختلفة التى يقيمها المرء مع الآخرين ممن يتقاسمون معه الكثير من الأشياء، والقيم بشكل عام. والذات الأعمق ليست مجرد ذات ساعية إلى رغبات، وحاجات بل هى قادرة على تأجيل السعى وراء هذه الأمور إلى حين تقرر أياً من أساسيات المجتمع الأوسع، والأطول أمداً يجب أن تأخذ الأولوية.



فالذات عند ساندل تبدو متجددة وفق القيم السائدة فى المجتمع الذى يعيش فيه المرء ووفق الحاجة إلى تدعيم تلك القيم عبر مسار حياته.<sup>(٧٦)</sup> فى هذا الإطار ستفصح الذات عند ساندل عن العلاقات المميزة للفرد العاكف على تدعيم شرائع التزام الفضيلة المدنية للمجتمع بالصالح العام. فى سبيل هذا ستضع هذه النفس نسقاً من القواعد التى تضمن الحقوق لكل فرد فى سياق يؤكد أن الأبعاد الاجتماعية للحياة ليست مُهددة بأى حال من الأحوال لتلك الحقوق. حيث إن الناس لها حقوق ومن ثم سيحصلون عليها فى سياق تُحدد فيه الأهداف أو الغايات من الحياة التى نسعى وراءها من منطلق حقوقنا، فى ضوء القيم المسترشد بها والمعايير الخاصة بالمجتمع. عندما نحدد الحقوق بهذا الأسلوب حينئذٍ فقط يكون من الممكن أن يستمر الناس فى شعورهم بالتعلق والارتباط المتبادل مع مفاهيم مشتركة للصالح العام.

ومن شأن رولز بالطبع أن يرد بأن مجتمعه المدنى الليبرالى يستند إلى قيم رئيسة للمجتمع ، خاصة المعايير المتصلة بالإجماع المتداخل كما وصفه. وهنا يمكن للأفراد أن يتعرفوا على المعايير الخاصة بمجتمعات بعينها، ويجعلوا منها أساساً لهويتهم. فإذا كان المرء راغباً فى أن يصير متديناً يجب أن يتعرف على المعايير الدينية، ويصبح عضواً فى جماعة أو مجتمع متدين، وإذا رغب فى الارتباط بمزايا حياة جمالية يمكنه أن يصبح إنن عضواً فى جمعية للفنون، وهكذا. كل ما يطلبه رولز أننا فى مسار ارتباطنا بأية جمعية أو جماعة لا نلقى بأنفسنا فى وضع يجردنا من أى حق من حقوقنا الأساسية. فالالتزام الاجتماعى لا يمكن أن يكون بالقوة الكافية إذا تعرضت هذه الحقوق للتهديد؛ فإذا ما حدث ذلك سيتساعل "رولز" وقتئذٍ ما إذا كان نقد المؤمنين بالقيم الجمعية يهدد الحقوق الأساسية باسم إعلاء الأساس الاجتماعى للهوية، أم لا؟

## هوامش الفصل الثاني عشر

- ( ١ ) 8482, A Theory of Justice, ( Cambridge: Harvard University Press, 1971 ).
- ( ٢ ) John Rawls, Political Liberalism, ( New York: Columbia University Press, 1993 ).
- ( ٢ ) Rawls, A Theory of Justice, pp . 11 - 17 .
- ( ٤ ) المرجع السابق، ص ص ١٣٦ - ٢٧ .
- ( ٥ ) المرجع السابق، ص ١٢٧ .
- ( ٦ ) المرجع السابق، ص ١٤٢ .
- ( ٧ ) المرجع السابق، ص ص ١٥٢ - ٥٢ .
- ( ٨ ) المرجع السابق، ص ٦٢ .
- ( ٩ ) المرجع السابق، ص ص ٦٠ ، ٨٢ .
- ( ١٠ ) المرجع السابق، ص ٦١ .
- ( ١١ ) المرجع السابق، ص ص ٨٢ - ٨٤ .
- ( ١٢ ) المرجع السابق، ص ص ٧٤ - ٧٥ .
- ( ١٣ ) المرجع السابق، ص ٦١ .
- ( ١٤ ) المرجع السابق، ص ٦٢ ، Also, Rawls, Political Liberalism, ص ٢١٨ .
- ( ١٥ ) Stephen Holmes " The Gatekeeper," review of Rawls's Political Liberalism, The New Republic October 11, 1993, p . 42 .
- ( ١٦ ) Rawls, A Theory of Justice, p. 62
- ( ١٧ ) Rawls, Political Liberalism, pp 318 .Also Rawls, A Theory of Justice, p 62 .
- ( ١٨ ) Rawls, A Theory of Justice, pp 453 - 54 .
- ( ١٩ ) المرجع السابق، ص ٥٢١ .
- ( ٢٠ ) المرجع السابق، ص ص ٥٥٢ - ٢٢ .
- ( ٢١ ) المرجع السابق، ص ٥٢٣ .
- ( ٢٢ ) المرجع السابق، ص ٥٢٣ .
- ( ٢٣ ) المرجع السابق، ص ٤٥٨ .
- ( ٢٤ ) المرجع السابق، ص ص ٤٦١ ، ٤٦٤ - ٦٨ ، ٤٧٠ ، ٤٧٢ .

Rawls, Political Liberalism xvii. Also see, Susan Moller Okin's review of Rawls's Political Liberalism in America Political Science Review. 87 : 4 December, 1993, p.1010 .

Rawls, Political Liberalism, p. xvi (٢٦)

(٢٧) المرجع السابق، ص xviii, Emphasis is added

(٢٨) المرجع السابق، ص xvi

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٢ .

(٣٠) المرجع السابق، ص ص ١١ - ١٣ .

(٣١) المرجع السابق، ص ص ١٢ - ١٤ .

(٣٢) المرجع السابق، ص ص ١٧٥ ، ١٥٦ - ٥٧ .

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٥٧ .

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٤ ، Also، ص ٢٢٠ .

(٣٥) المرجع السابق، ص ٢٢٠ .

(٣٦) المرجع السابق، ص ص ٢٢١-٢٢٢ .

(٣٧) المرجع السابق، ص ص ١٧٥ ، ١٤ .

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٧٥ .

(٣٩) المرجع السابق، ص ١٧٥ .

(٤٠) المرجع السابق، ص ٣٧ ، also ص ١٧٥ .

(٤١) المرجع السابق، ص ص ١٥٦ - ٥٧ .

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٣٤ .

(٤٣) المرجع السابق، ص ١٦١ .

(٤٤) المرجع السابق، ص ص ١٦١ - ٦٢ .

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٦٣ .

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢١٨ .

James Bohman "On this point see Public Reason and Cultural Pluralism," Political Theory, (٤٧)

32 : 2, May, 1996, pp. 258 - 60 .

Rawls, Political Liberalism, p. 226 . (٤٨)

(٤٩) المرجع السابق، ص ٢٢٣ .

(٥٠) المرجع السابق، ص ٢٢٧ .

(٥١) المرجع السابق، ص ٢٢٣ .

- (٥٢) المرجع السابق، ص ٢٢٤ .
- (٥٣) المرجع السابق، ص ص ٢٢٤ - ٢٥ .
- (٥٤) المرجع السابق، ص ص ٢٢٧ - ٢٨ .
- (٥٥) المرجع السابق، ص ص ٢٢٧ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ .
- (٥٦) المرجع السابق، ص ٢٩ .
- (٥٧) المرجع السابق، ص ص ١٩٦ - ٩٧ .
- (٥٨) المرجع السابق، ص ١٥١ .
- (٥٩) John Rawls "The Priority of Right over Idea of the Good," *Philosophy and Public Affairs*, 17, (٥٩) : 4 Fall, 1988, p . 267 .
- (٦٠) المرجع السابق، ص ٢٦٧ .
- (٦١) Rawls, *Political Liberalism*, ص ص ١٩٢ - ٩٣ .
- (٦٢) المرجع السابق، ص ٢٤٧ .
- (٦٣) Susan Moller Okin's review of Rawls's *Political Liberalism* in *American Political Science Review*, 87 : 4 December, 1993, p. 1011.
- (٦٤) Rawls, *Political Liberalism*, ص ٢٧ .
- (٦٥) المرجع السابق، ص ١٩٩ .
- (٦٦) المرجع السابق، ص ص ١٤٧ - ٤٩ .
- (٦٧) Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ( Cambridge: Cambridge University Press, 1983 ) .
- (٦٨) المرجع السابق، ص ص ١٤٧ - ٥١ . Also see Michael Sandel, "The Unencumbered Self," *Political Theory*, ١٢ : ١, Feb. ١٩٨٤، ص ٩٠ .
- (٦٩) Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p, 150 .
- (٧٠) المرجع السابق، ص ١٩ - ٢٢ .
- (٧١) المرجع السابق، ص ٢٢ .
- (٧٢) المرجع السابق، ص ٦٢ .
- (٧٣) Michael Sandel, "The unencumbered Self," and *Liberalism and the limits of justice*, p, 154 .
- (٧٤) Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p 160 .
- (٧٥) المرجع السابق، ص ١٥٢ .
- (٧٦) المرجع السابق، ص ١٧٣ .





الفصل الثالث عشر  
الرؤية المحافظة  
بيرك وتوكفيل وأواكشوط



## ١- مقدمة

نتفحص فى هذا الفصل أفكار كل من إدمون بيرك Edmund Burke (١٧٢٩ - ١٧٩٧) وألكسى دى توكفيل Alexis de Tocqueville (١٨٠٥ - ١٨٥٩)، ومايكل أواكشوط Michael Oakeshott (١٩٠١ - ١٩٩٠). وهم كُتّاب يعد المجتمع بالنسبة لهم بمثابة مستودع للحكمة المتضمنة فى الخبرة التراكمية. فقد ناقش كلُ منهم المجتمع فى ضوء تلك القيم، والتقاليد، والمؤسسات التى ثبتت على محك الزمن فى مجرى مواجهة التحديات، والمشكلات المتواترة، والمستمرة، حيث نرى أن التيار المحافظ يميل إلى رؤية هذه الأبعاد التقليدية للمجتمع كأسس ذات أهمية بالغة فى إرساء المجتمع المدنى الذى يمكنه منح كل من الحقوق، والحريات، وأيضاً توفير مناخ من الفضيلة المدنية.

وإذا كانت الرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى؛ تلك الساعية هى الأخرى إلى حماية حريات وحقوق الفرد فى إطار من الفضيلة المدنية ملائم لهذه الأهداف؛ لم تشدد دائماً على الصفة التقليدية للمجتمع كأساس لتأمين الحقوق، والحرية فإن الكتاب الليبراليين على أية حال ينطلقون من فكرة تتعلق بما يجب أن يكون عليه المجتمع الصالح؛ أى مجتمعاً يعلى من شأن الحرية، والحقوق، ومن ثم فهم يخلقون من الشرائع ما يبدو بمثابة مقاربات عقلانية لتحقيق هذه الفكرة. أى أن أسس المجتمع المدنى تتمثل؛ بالنسبة لليبراليين؛ فى تلك الحلول التى تعتبر عقلانية، وتشير إلى أساس للتغلب على العوائق المختلفة التى تقف فى سبيل الحريات، والحقوق. فقد رأى "هوبز" Hobbes أنه من الضرورى لتحقيق الحرية أن نتغلب على الميل المدمرة فى الطبيعة الإنسانية وذلك بتشكيل مجتمع مدنى يقوم على قوانين طبيعية (عقلية)، ووجود الدولة اللويثانية -Leviathan- القوية لتطبيق هذه القوانين. وبالنسبة لـ "لوك" Locke فحتى رغم أن "حالة الطبيعة" قد ظُن بها فى البداية أنها سلمية هادئة؛ فإنها سرعان ما تصبح ساحة يملؤها الصراع تماماً مثل حالة الطبيعة عند هوبز، ومن ثم يأتى المجتمع المدنى الذى يفصح عن التزام بالحقوق الطبيعية، ويقوم على التسامح، وحكم الأغلبية المقيدة ليخلق التأمين الضرورى للحريات المتساوية. أما عند "كانط" Kant فإن الناس لديهم نزوع طبيعى نحو العمل بطرق تخدم ذاتهم، وأن الهدف العقلانى لتأمين حرية كل شخص



لا يمكن تحقيقه إلا عندما يتم تنظيم المجتمع بطريقة تكون المصالح المختلفة فيها متقابلة، ومتعارضة مع بعضها البعض. أما بالنسبة لـ "ستيوارت مل" Mill فالحرية فى المجتمع المدنى لا تُدرك إلا عندما يتم إرساء دعائم ثقافة فكرية عالية، وأيضاً خبرة من الحكم النيابى للمساعدة على مواجهة الأتانية التى تطلق عنانها خبرة السوق. أما هيجل Hegel فقد أكد على رؤية للتاريخ تبين القاعدة العقلية للمجتمع المدنى فى مؤسسات من قبيل النقابات والدولة، والتى يلحق كل منها الأفراد تعاليم تقتضى منهم أن يسلكوا بطرق تتغلب على أنانية السوق، وتحمى كلاً من الحقوق الفردية، والمصالح العام. وأخيراً وجدنا "رولز" Rawls قد سعى لإقامة مجتمع يمكنه التغلب على مهددات الحرية التى يطرحها التنوع. وكان مفهومه عن العدالة قائماً لحماية الحيز المستقل المكون من الجماعات، والمنظمات التى تشكل المجتمع المدنى. ولكن بسبب قلقه من أن تفرض هذه الجماعات مذاهبها الأخلاقية الخاصة على بعضها البعض فقد دافع رولز عن مفهوم سياسى يتطلب من كل عضو فى المجتمع أن يحترم حقوق جميع الأعضاء الآخرين.

فى المقابل سيحاول الكتاب المحافظون فى مجال المجتمع المدنى أن يضعوا أيدينا على أهمية التقاليد التى تساهم فى المجتمع المدنى عن طريق تأمين الحرية التى يضمنها ذلك المجتمع. ومن ثم سيسعى المحافظون إلى الخروج من هذه التقاليد بتعلم تلك الحقائق العملية، والمستمرة التى تساعد؛ أينما دُعيت بشكل صحيح؛ فى المحافظة على التزام طويل الأمد بالمجتمع المدنى.

بالإضافة إلى أن هذه التقاليد ستكون قاعدة أو أرضية لهوية كل شخص. وقد ناقشنا ما شابه ذلك فيما قدمه "ساندل" Sandel من نقد المؤمنين بالقيم الجمعية ضد رولز فى الفصل السابق. فالأفراد يتلقون شعوراً واضحاً بهويتهم؛ بما فى ذلك معرفة القيم الجوهرية التى تمدهم بجوهر حياتهم؛ عندما يتقاسمون، ويشاركون الآخرين تقاليد، وقيماً عامة. وبالنسبة للمحافظين ليست القضية إلى أى مدى نحن أحرار، فبلون وجود تقاليد مشتركة ستفتقد حياتنا للجوهر. لأنه رغم أننا قد نستطيع الاختيار من بين الإمكانيات الكثيرة للحياة فنحن سنفتقد امتلاك القيم الجوهرية مثل الأفكار الدينية؛ على حد قول بيرك؛ أو القدرة على المشاركة فى خبرة ديمقراطية كما

سيروج توكفيل. فالقيم من هذا النوع تمنح هدفًا ، ومعنى لحياتنا علاوة على أنه في خلق الفرد لهوية مرهونة بالوضع الاجتماعي يجد المرء نفسه في نظام إنما وضع لتقدير أهمية المجتمع في المساهمة في التطوير الكامل لكل فرد. وبناءً على معرفة أهمية المجتمع يتعرف الأفراد على الحاجة إلى المحافظة على احترام المجتمع المدني الذي يضمن ذلك النوع من المجتمع.

في هذه الحالات الخاصة بالكتاب المحافظين الثلاثة الذين تناقشهم في هذا الفصل نجد أن التقاليد والعادات مأخوذة كمصادر رئيسية مساهمة في تأمين شعور بين الناس بالهوية الشخصية، وحماية الحقوق الأساسية، والتزام بالفضيلة المدنية.<sup>(١)</sup> وسوف يدافع كل كاتب تناقشه في هذا الفصل عن أنواع مختلفة من القيم الاجتماعية التي تعتبر مسئولة عن كل من التماسك الاجتماعي، والهوية الفردية، ومن ثم هناك مفاهيم مختلفة للمجتمع، و دور الفضيلة المدنية الذي تلعبه في المجتمع. بالنسبة لـ "بيرك"؛ فبالإضافة إلى الدين، والاهتمام بالتقاليد المرتبطة بكل من الأرستقراطية الطبيعية *natural aristocracy*، والنظام الطبيعي *natural order* للمجتمع؛ يتصف المجتمع باحترام أهمية الانتماءات المحلية والاعتدال. وبالنسبة لـ "توكفيل" الذي بين أيضاً مثل بيرك أهمية الدين، والاعتدال هناك أهمية بالغة أضيفت على الحيز المستقل للجماعات الطوعية، وأيضاً صيغة من الروح الفردية التي تعكسها بل وتشكلها الخبرة الديمقراطية. بالنسبة أيضاً لـ "توكفيل" تحل روح المساواة محل الأرستقراطية الطبيعية عند بيرك. أما أواكشوط فيسعى إلى تحديد تلك التقاليد التي تجعل من الممكن تحقيق مدى من إمكانيات الحياة في حين تحرر الناس من الطغيان، والنظم الخاصة بالتنظيمات الضخمة التي تفرض إرابتها على الناس، وتنكر عليهم حريتهم. في اختيارنا لهؤلاء المفكرين المحافظين الثلاثة، يتمثل قصدنا إذن في إظهار أن مذهب المحافظين يحتوى؛ شأنه في ذلك شأن التيار الليبرالي؛ على أصوات متنوعة ومختلفة.

## ٢- إدموند بيرك: الغرض من المجتمع المدني

زاول إدموند بيرك العمل السياسى لزمن طويل كعضو فى البرلمان البريطانى إبان القرن الثامن عشر،(\*) وكان واحداً ممن هاجموا الثورة الفرنسية<sup>(٢)</sup> مع ذلك لابد لنا من توضيح أن "بيرك" لم يكن فى المقابل معارضاً للثورة بشكل عام لأنه أيد الثورة الأمريكية. ترى لماذا يؤيد ثورة بون الأخرى؟(\*\*) لقد أيد الثورة الأمريكية لأنه لم يتفق مع السياسات البريطانية التى هدبت مشروعات الرخاء التجارية فى أمريكا. فقد رأى بيرك أن الوضع التجارى الأمريكى قد اتبع منهج السوق الحرة الذى ارتبط بصيغة من الحياة الاقتصادية المنظمة لذاتها عملت كقيد أو كابح على تدخل الحكومة فى حياة الناس، وساهمت فى الاستقرار الاجتماعى بتأمين حقوق الملكية. ولكن فى فرنسا سعى الثوار إلى الفتك بالتقاليد الموجهة للمجتمع بما فى ذلك ما له صلة بالملكية property، والتجارة بالإضافة إلى المؤسسة الوحيدة التى كانت تحاول المحافظة على هذه التقاليد متمثلة فى الملكية monarchy والتى كان "بيرك" يؤيدها.<sup>(٣)</sup> لذلك فى حالة الثورة

(\*) كان "بيرك" برلمانياً كبيراً من اللويغ (حزب الأحرار الإنجليزى) ذا طبع عنيف، وفكر قليل المنهجية (على الأقل فى عرض قناعاته). انظر "تاريخ الفكر السياسى"؛ جان توشار، وآخرون، ترجمة د. على مقلد. الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢. (المترجم).

(\*\*) فى الزمن الذى كانت فيه قارتان تصطحيان بأكبر ثورتين ديمقراطيتين هما الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية فى سنة ١٨٧٠ كان بيرك يصدر كتابه تأملات فى الثورة الفرنسية يهاجم فيه الثورة الفرنسية بأسبابها وأهدافها معتبراً أن فكرة حقوق الإنسان التى نادى بها روسو وحتى تلك التى حددها لوك، فكرة مجردة لا تقوم على حقيقة. وما الحقوق الطبيعية إلا من اختلاق الإنسان؛ ذلك أن العلاقات الاجتماعية بنظره وجدت مع الإنسان ولم تطرأ عليه. ولكن بيرك فى الوقت نفسه، اعتبر أن العلاقات فى المجتمع تتغير مع حاجات هذا المجتمع. واعترف بأهمية رأى العام واعتبره أقوى سند للنولة. ولم يتردد بيرك فى مناصرة مطالب المستعمرات الأمريكية، والدفاع عن حقوق الهنود الحمر، والمطالبة بحمايتهم من استغلال الشركات والمؤسسات التجارية البريطانية. ولكنه من جهة ثانية ظل يعتبر أن السيادة فى إنجلترا ليست ملكاً للشعب باعتباره لا يستطيع أن يقوم بأعباء الحكم. ومطالب الشعب إذا توافقت مع استمرار الحكم ومبادئ العدالة والعقل تصبح بمثابة قوانين تقيد الطبقة الحاكمة ليس إلا. وعلى هذا فإن السيادة هى ملك البرلمان الذى يمثل نور الحكم فى مطالب الشعب، وهذه السيادة هى نتيجة تطور تاريخى وبستور. انظر : د. فاروق سعد، "الأمير- تراث الفكر السياسى قبل الأمير وبعده"، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٥. (المترجم)

الأمريكية زاد الثوار عن تقاليد اجتماعية نافعة، ولكنهم في فرنسا هددوا هذه التقاليد، لذلك فقد أيد بيرك الثورة الأولى دوناً عن الثانية.

لقد بدت معظم كتابات "بيرك" السياسية في صورة خطب أو حجج قُدمت كرد على قضايا سياسية بعينها<sup>(\*)</sup>. فرد فعله على الثورة الفرنسية كانت مناسبة لكتابة بيان عن المبادئ السياسية التي كان يستند عليها في عمله.<sup>(٤)</sup> وفي مناقشة كتابه " تأملات في الثورة الفرنسية" *Reflections on the Revolution of France* نتتبع هنا بعض هذه المبادئ، ونقدم مراجعة لمنظوره في المجتمع المدني. وسوف تناقش في هذه الجزئية مواقف "بيرك" ورؤيته لأسس المجتمع المدني بما في ذلك أهمية الحقوق، وأيضاً دور الحكومة في المجتمع المدني.

فما هي إذن رؤية بيرك في المجتمع المدني؟ المجتمع المدني يجب أن يحمي حقوق الأفراد. وفي التأكيد على الحقوق عند "بيرك" لا شك أن المجتمع المدني يعد محل تحبيز وتطلع، لأنه طريقة للحياة افضل قدرة على تلبية الحاجات الإنسانية الأساسية. يقول "بيرك" هنا: "إذا كان للمجتمع المدني أن يقوم لصالح الإنسان فإن كل المصالح التي قام من أجلها تصبح من حقه أي الإنسان. فهو شريعة للإحسان *beneficence* والقانون نفسه هو إحسان مستند في عمله إلى قواعد.<sup>(٥)</sup> فبفضل وجود حاجات أساسية لدى الأفراد يكون لهم الحق في أشياء متنوعة بما في ذلك، وعلى سبيل المثال، الحق في العدالة فيما يتعلق بالطريقة التي تعاملهم بها الدولة، وأيضاً بعلاقاتهم بالآخرين بالإضافة إلى الحق في الانتفاع بعملهم وقدرتهم على تحقيق حياة كريمة، والحق في تعليم أطفالهم، وفي وراثة أملاك الآباء، والحق في تلقي "العزاء عند الموت" أو بمعنى آخر حق الناس المشاركة في الدين.

كما أنه من شأن المجتمع المدني أن يتيح للمواطنين الحق في نصيب عادل في كل ما يمكن للمجتمع؛ بكل ما أوتى من مهارة وقوة؛ أن يصنعه من أجلهم.<sup>(٦)</sup> مع ذلك ووفق

(\*) لم يكتب "بيرك" بحثاً حول النظرية السياسية، وأفكاره حول السياسة معروضة في رسائل، وخطب، ومقالات هجومية ظرفية وهو ينطلق من الأقوال المثورة ومن نغفات شاعرية أو جدالية، ومن حجج ضد الإنسان هائفاً في أغلب الأحيان إلى نتيجة عملية. انظر : جان توشار، ص. ٥١٢ (المترجم) .



هذه الرؤية، فحتى مع امتلاك الجميع الحق نفسه في معاملة عادلة فلن يكون مآل كل شخص إلى المزايا، والمنافع المادية نفسها. فالأمر عند بيرك "أن الناس يمتلكون حقوقاً متساوية، ولكن ليس في أشياء متساوية" (٧). ومن شأن رؤية بيرك في المجتمع المدني أن تسمح لمن يمتلكون قدرات أعلى أن يجنوا نصيباً أكبر من ثروة المجتمع عندما تكون جهودهم منتجة، وناقعة للمجتمع. وهذه الخاصية للمجتمع المدني إنما تشير إلى عزم "بيرك" على التوكيد بشدة على حماية الأرستقراطية الطبيعية، وهي من أحد معالم فكر بيرك التي سنتناقشها لاحقاً .

ومنظور بيرك في المجتمع المدني يساعد على استجلاء السبب الذي لم يجعله يرسى دعائم الحكم على حجة الحقوق الطبيعية (\*) natural rights. فهناك مذهباً للحقوق الطبيعية أستخدم؛ كما رأينا عند "لوك"؛ في تبرير الالتزامات من جانب الحكومة تجاه حماية الحقوق. على سبيل المثال يشير هذا المذهب إلى أن الأفراد يمتلكون حريات معينة بفضل كونهم بشراً، لهم حقوق لا يمكن لأية حكومة أن تتخطاها. ورغم عدم إنكاره وجود حقوق طبيعية أساسية معينة للجميع إلا أن "بيرك" قد دفع بأن مذاهب الحقوق الطبيعية لا يمكن استخدامها كأساس لتأسيس حكومة. (٨) فقد رفض بيرك هذه المقاربة لأنه اعتقد كما رأينا، أن الحقوق كانت نتاجاً لالتزام المجتمع بتأمين الحاجات الإنسانية. وذكر "أن الحكم هو تدبير من حكمة الإنسان لتوفير رغباته. فالإنسان له الحق في أن تتوفر له هذه الرغبات بفعل هذه الحكمة" (٩) .

(\*) مفهوم الحق الطبيعي المتميز عن الحق الوضعي قديم قدم الفلسفة. وهو يبرز في العصور الإغريقية القديمة (تميز أنتيغون بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة)، وقد أخذت المسيحية هذا المفهوم، الذي يظهر القانون الطبيعي كإثبات التعبير عن الإرادة الإلهية. ومن ثم لا يمكن القول إن القرن السابع عشر هو مخترع الحق الطبيعي. كذلك غروسيوس، الذي اعتُبر خطأ منشئ الحق الطبيعي، والقانون الدولي، وهو ليس له يد في هذا ولا ذاك. وعمله يتعلق حصراً وشكلاً وأساساً التراث السكولائي ومؤلفاته تعد عملاً يراوح بين الحق الطبيعي الميتافيزيقي، والحق العقلاني. وقد كان الحق الطبيعي في نظر غروسيوس "هو قرار عقل سليم ينظر في أمر من الأمور فيحكم عليه بحسب مناسبته أو مخالفته للطبيعة العاقلة المؤنسة، هل هو فاسد أخلاقياً أم غير فاسد وبالتالي هل هذا العمل واجب أو مخلوق من قبل الله خالق هذه الطبيعة". وهذا التعريف معقد تجد فيه صدى الحاجات بين سواريز، وفاسكيز وهو يدل على كل ما يدين به غروسيوس للذين سبقوه. انظر: المرجع السابق . (المترجم) .

وفى رفضه القبول بالحقوق الطبيعية أساساً للحكم رفض بيرك وجهة النظر القائلة بأن الحكومة إنما توجد للإعلاء من رؤية للمجتمع تتصف بالتجريد والكمال an abstract and perfected view. توحى هذه الرؤية الكاملة للمجتمع بطراز من المجتمع المستقبلى الذى سيحل محل النظام القائم بصورة كاملة. لماذا تعد هذه المقاربة مشكلة بالنسبة لـ "بيرك"؟ لأسباب عديدة: أولاً عندما يعلم الأفراد أن بإمكانهم العيش بما يتفق مع فكرة مجردة للمجتمع الكامل فهم بالضرورة سيتخذون موقفاً مفاده أن أى شىء يرغبون فيه يمكنهم الحصول عليه، وتبرير هذا الموقف وقتئذ هو أن لديهم حقاً طبيعياً فى جميع الأشياء الممكنة فى الطراز المكتمل الكامل للمجتمع. فبفعل الحق فى كل الأشياء فهم يريدون كل شىء<sup>(١٠)</sup>

وأينما يسود هذا الاتجاه ستعم الفوضى anarchy، ولن يصير المجتمع حينئذ قابلاً للسيطرة أو الحكم. وقد رفض بيرك هذا الوضع لاعتقاده أن "المجتمع لا يتطلب فقط إخضاع عواطف الأفراد بل أيضاً هناك ضرورة لإحباط، وبصورة متكررة، جنوح الأفراد جملة وتفصيلاً<sup>(١١)</sup> .

إن المواطنين فى حاجة إلى التعرف على التزاماتهم بتدعيم معايير الفضيلة المدنية لأن هذه المعايير تُعّين، وتكبح العواطف الجامحة. إنن فامتلاك الحقوق لا يعنى مجرد امتلاك ترخيص بالعمل بطرق تخول لنا إحراز حاجاتنا الأساسية؛ بل بالإضافة إلى ذلك تدل على كوابح أو قيود على الحياة يجب على الجميع الامتثال لها. وبموجب هذا المفهوم فإن القيود على الناس، وحياتهم أيضاً لابد وأن تحسب من ضمن جملة حقوقهم<sup>(١٢)</sup>. وهذا الجانب يعد مهماً فى عدنا لـ "بيرك" واحداً من ضمن مفكرى المجتمع المدنى ؛ لأن من المذاهب الأساسية للمجتمع المدنى التى يشترك فيها بيرك مع المفكرين الآخرين للمجتمع المدنى هو أن الحقوق لا يمكن أن تستمر إلا فى وضع يتضمن التزاماً بتلك الفضائل المدنية التى تضع من الكوابح ما يجب على الجميع الامتثال لها.

المشكلة الثانية عند "بيرك" فيما يخص حجة الحقوق الطبيعية، والمفهوم المجرد لمجتمع كامل أن حجة الحقوق الطبيعية كانت ترمز إلى إخفاق هذه المقاربة فى إدراك

أن الحقوق ليست منقوشة على الأحجار ولكنها تتغير بتغير ظروف المجتمع. فقد ذكر أن طبيعة الحريات، وأيضاً الكوابح تختلف باختلاف الظروف، وأنه لا يمكن إرساؤها وفق أية قاعدة مجردة(\*) : وليس هناك حمق أكثر من أن تناقش الحقوق وفق هذا المبدأ.<sup>(١٢)</sup> فبتغير الظروف تنشأ الشكوك المتعلقة بما يجب أن يكون بمثابة حق أو حد ملائم يفرض على السلوك الإنساني. على سبيل المثال، نرى اليوم خلافاً كبيراً حول قضية ما يعنيه إعمال القانون في مجال سلوك الشرطة. هل يمكن للشرطة أن تستوقف وتفتش الشخص لمجرد أنه يبدو مثيراً للشك أم عليهم الاحتكام لمزيد من الإرشادات المؤكدة، وشديدة الإقناع والتي بدونها سيعلمون بذلك من المنتهكين لحق الأفراد في الخصوصية؟

وحيث توجد خلافات حول ما يمثل الأفضل في أمور من هذا النوع لا يمكننا أن نعتمد على مبدأ مجرد لإقرار الوضع الأفضل، وهذا يعنى، على سبيل المثال، أنه بدلاً من جعل مبدأ واحد مجرداً – كالحق في الخصوصية على سبيل المثال – أساساً للحكم لابد أن نسأل أنفسنا، في سياق تحديد طبيعة الممارسة الشرطية السليمة، عن الآثار الكلية المنتظرة من تغير الممارسات الموجودة. فإذا نحن قررنا أن نتيجة تخويل الشرطة مزيداً من السلطة هو الحد من النشاط الإجرامى ، فإن المجتمع قد يؤيد وقتئذ تخويل الشرطة مزيداً من السلطة حتى إذا كان هذا يعنى انتهاكاً للحق في الخصوصية بشكل أو بآخر. وهذه النتيجة قد تكون مقبولة لأنه أحياناً يستقضى

(\*) انهم "بيرك" فى كتابه "تأملات فى الثورة الفرنسية" الذى يستند إليه الكاتب هنا؛ هذه الثورة بأنها ثمرة عقل الفلاسفة المجرد، الذى لا يمكنه أن يولد سوى الفوضى والعنف، وحين يتخذ الوطنيون الفرنسيون هدفاً لهم إقامة الحرية والمساواة العالمية، إنما يديرون ظهورهم للطبيعة. ولا ريب أن فكرة الطبيعة التى يستند إليها بيرك تفتقر إلى الوضوح: فهو يدخل فيها اعتبارات لاهوتية – متوقفة على الربوبية المبهمة – كما يدخل فيها مراجع ذرائعية – معرفة البشر بالطبيعة وفقاً لاختبارهم. لكننا بكل وضوح نشعر بأن هناك واقعاً لا يتوقف علينا ولا يمكننا الإلزام به إلا استناداً إلى التراث الذى صنعه الأجداد ببطء، وإلى تجاربنا الخاصة، وهو يقود إلى رفض المشاريع الصادرة بقرارات والمراهنة على ميتافيزيقا الإنسانية بوصفها مشاريع خرقاء وخطيرة. إن دستوراً من صنع التأمل هو دستور غير فاعل ولا عملى. انظر "تاريخ الأفكار السياسية، فرانسوا شاتيل، ترجمة خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربى، ١٩٨٤ (الترجم).

الضرورة أن نوسع من سلطات الشرطة على حساب الحق فى الخصوصية بحيث يمكن للأفراد أن يقدوا إلى أعمالهم اليومية دون خوف.

إن من الأسباب التى تجعل من مقارنة "بيرك" مقارنة محافظة هو أن نقطة البداية عنده؛ فيما يخص التفكير فى قضايا من قبيل ممارسات الشرطة؛ تتمثل فى السؤال عن الآثار التى ستقع على المجتمع من جراء تغيير ما هو واقع من ممارسات، وإذا حسبنا أن الأثر سيكون فى صالح الناس يمكن تغيير ما هو موجود من ممارسات. ولكن فيما يخص مناقشة التغيرات بالنسبة للمجتمع، فنحن إذا بدأنا من صورة مجردة لمجتمع مثالى، إنما نبحث عن مجتمع يمكن أن يجسد أحد المثل، وقتئذ لا نسأل أو نبالي بما إذا كانت التغيرات المرغوبة للطرق الموجودة فى الحياة تسبب أضراراً حادة بالنسبة للناس أم لا.

ومن ثم كان من شأن "بيرك" أن يرفض الرؤية العقلانية للمجتمع المدنى تلك الرؤية المطابقة والنموذجية فى فكر كثير من الليبراليين الذين سبق مناقشتهم، فالرؤى الليبرالية بشكل عام انطلقت فى الغالب من افتراضات أساسية حول الحياة السياسية مثل تلك التى وجدناها عند "هوبز" أو "لوك" فى حالة الطبيعة، أو فى توقعات هيجل ومفاهيمه للمجتمع المدنى، أو مفهوم رولز للوضع الأصلى، فمن خلال تلك الفروض تم رسم صورة أو طراز مكتمل من السياسة والمجتمع. إلا أن هذه المقاربة قصرت عن الغرض لأنها أخفقت تماماً فى أن تضع فى الاعتبار كيف أن تمزيق الممارسات الموجودة قد يضر بقدرة المجتمع المدنى على تأمين الحاجات الأساسية. ومن الضرورى دائماً أن نفهم بوضوح ما أسماه وولدرن Waldron - نقلاً عن "بيرك" - بـ "الحكمة الغامضة" -mysteri-ous wisdom التى دعمت وفسرت المجتمع.<sup>(١٤)</sup> تلك الحكمة التى أهملتها أو أسقطتها المقاربات العقلانية من اعتبارها، والتى يجب على الأفراد أن يفهمونها ويعملوا وفقاً لها إذا كنا بصدد المحافظة على مجتمع يصون الحرية الإنسانية.

وبناءً على رؤية بيرك لأسس المجتمع المدنى بما فى ذلك مكانة الحقوق، فإن السؤال المتبقى لنا هنا يخص الدور الذى ستلعبه الحكومة فى المجتمع المدنى عند



بيرك. بالنسبة له وكما يقول "فروهن" Frohnen :إن الحكومة تعمل قليلاً ... وتتصرف وفق قواعد نفعية للغاية.<sup>(١٥)</sup> يجب على الحكومة أن تولى من شأن المساواة، والمنفعة. والمساواة هنا تعنى أن الحكومة عليها معاملة الأفراد بشكل متساو فيما يرتبط بالقانون، وفى إعلانها للمنفعة يجب أن تضمن: أى الحكومة؛ أن القوانين فى صالح جميع المواطنين، وأنها تقوم بتأمين الحاجات الأساسية.<sup>(١٦)</sup> ولكن فى شروعاتها فى هذه الأنشطة يجب عليها أن تتحرك بخطى حثيثة وحذرة رافضة أن تجعل من رؤية مجردة وكاملة للمجتمع أساساً لتصرفها. كما أنها لن تكون هى القوة الاجتماعية الرئيسية فى بث الفضيلة. فالمبشرون الحقيقيون بالفضيلة ومعلميها ليست سوى التقاليد، والعادات الخاصة بالمجتمع التى يجب على الحكومة أن تحميها من أولئك الذين يحاولون تقويضها مثل الملحد، وأيضاً مثلما يقول فروهن : "أولئك الأشخاص الذين لا يعترفون بالحاجة إلى حفظ وإعلاء ما يوجد من تقاليد، وأساليب، ومفاخر."<sup>(١٧)</sup>

### ٣- الأرستقراطية الطبيعية

مثلما أشرنا فيما سبق ، فإن المجتمع الذى يقوم على التقاليد هو مجتمع تدرب لردح من الزمن على ممارسة أفضل الطرق لتحقيق، وحفظ الحاجات الأساسية، وعلى الأفراد أن يحترموا ما ينتج عن ذلك من ترتيبات. فالمواطنون لديهم التزامات مميزة متضمنة فى تقاليدهم ، وأعرافهم ، فما طبيعة تلك الالتزامات؟ من الضرورة اللازمة أن يتقبل الأفراد حقيقة كون المجتمع مقسماً إلى أنوار مختلفة منظمة تنظيمياً هيراركيًا hierarchically وأنهم يخدمون المجتمع من خلال هذه الأنوار التى يجنون أنفسهم عليها. ويدفع "فروهن" هنا بأن هناك - حسب "بيرك" - "سلسلة عظيمة للوجود" Great Chain of Being يكون لدى كل شخص فيها مكان معين فى التنظيم العام للمجتمع. والبعض منا بما لديه من مواهب وفضيلة رفيعة فائقة يمكنه المساهمة بشكل أعظم من غيره فى الحياة العامة، متضمناً ذلك الأنساق السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.<sup>(١٨)</sup> فى هذا الإطار يقبل بيرك بوجود أرستقراطية موروثية hereditary قائلاً :

إنها "نوع من التفوق المنظم اللائق، نوع من الأفضلية... تُكتسب عند الميلاد، ليست بمصطنعة ولا بظالمة ولا تعوزها الحصافة" (١٩).

"Some decent regulated pre-eminence, some preference ...given to birth, is neither unnatural, nor unjust, nor impolitic "

ولكن فى الوقت نفسه نجد أن بيرك سلم بوجود "أرستقراطية طبيعية". قائلاً :  
"ويل لأمة تنبذ بجنون وإثم عمل المواهب، والفضائل سواء مدنية، أو عسكرية، أو دينية، تلك المواهب التى وهبت لشرف المجتمع، وخدمته. (٢٠) لقد انتظر بيرك أن يتم تقلد المناصب على أساس المواهب. فتلبية الحاجات المختلفة للمجتمع يمكن أن تتم على أحسن حال إذا ما أتيحت الفرصة لمن هم أكثر قدرة على تولى هذا الأمر. فى هذه الحالة لا يجب للخلفية الطبقية الوراثية أن تقف فى سبيل تطور أو نشوء أرستقراطية طبيعية. وقد ذكر "بيرك" فى كتابه "تأملات فى الثورة الفرنسية" رداً على نقد وجه له، "أتحسبني أتمنى لو حصرت القوة والسلطة والتميز فى النسب، والأسماء، والألقاب؟ لا يا سيدى ليس هناك من مؤهلات للحكم إلا الفضيلة، والحكمة الفعلية أو المفترضة اللتان بمجرد وجودهما بالفعل يكون ليهما فى أية دولة أو ظرف أو مهنة أو حرفة جواز المرور السماوى للمكانة، والشرف الإنسانى" (٢١).

فى تدعيمه للأرستقراطية الطبيعية دافع بيرك عن مجتمع يستند إلى نخبة مؤهلة كطريقة أفضل لحفظ الاستقرار، والعدالة العامة للمجتمع. فكيف سيتم انتقاء نخبة طبيعية لأغراض إدارة الحكومة؟ الانتخابات ستكون بمثابة أساس مقبول لتحديد الأرستقراطية الطبيعية. (٢٢) فمفهوم "بيرك" فيما يخص التمثيل النيابى؛ مثلما يقول "هانا بيتكن" Hanna Pitkin؛ يفترض وجود "أرستقراطية من الفضيلة والحكمة منتخبة لتحكم من أجل صالح الأمة بكاملها، ولكن نظراً لأن الأصوات الفعلية كانت مقصورة فى إنجلترا على أقلية صغيرة ، فنحن نرى أن قلة من المواطنين سيختخبون الصفوة ليمثلون الأمة بأسرها. وهنا فإن الأفراد ممثلون بالفعل حتى لو لم يكونوا مشاركين مباشرة فى انتخاب من يمثلهم وحتى إذا كان من يمثلهم نخبة لم تأت من نفس الطبقة التى ينوبون عنها (٢٣).

ولكن يبقى أن هذا الطراز من بدلاً الفعلى كما يدفع "بيتك" لم يكن الطراز الوحيد الذى أراد "بيرك". فعادة ما ارتبط كل حى بمصلحة خاصة زراعية أو تجارية أو حرفية. وكان من الوارد أن يكون لبعض الأحياء أو المناطق ممثل، وبعضها لا ينوب عنها أحد. فى تلك الحالة التى لا يقوم الناس فى إحدى المناطق بانتخاب ممثل عنهم بصورة مباشرة يمكن أن يوجد بدلاً من التمثيل الفعلى **actual representation**، تمثيل افتراضى **virtual representation**، حيث إن الأعضاء المنتخبين لتمثيل مصالح منطقة معينة؛ ونقل مصالح الزراعة؛ يصبحون ممثلين لهذه المصلحة أينما وجدت فى الدولة. وبنص كلام بيرك: هناك "كوميونة من المصالح، والتعاطف فى المشاعر، والرغبات بين من يعملون باسم أية فئة من الناس وبين هذه الفئة نفسها برغم أن النواب لا ينتخبون فعلياً بواسطة هذه الفئة".<sup>(٢٤)</sup> كما اعتقد "بيرك" أن أفضل نواب عن أية دائرة انتخابية لابد أن يكونوا من بين نخبة مؤهلة **qualified elite**. النخبة المثقفة والمتعلمة جيداً التى تتصف بالمهارة فى التشاور بصدد حاجات تلك الدائرة الانتخابية هى فقط التى يمكنها إقرار المصالح الحقيقية لتلك الدائرة<sup>(٢٥)</sup>.

#### ٤ - دور الفضيلة: أهمية الاعتدال

إعلاء بيرك من وجود نظام طبيعى للمجتمع، افترض كما أشرنا تَوْأ وجود نخب يمكنها أن تدلف إلى الساحة السياسية بفعل ما لديها من الحكمة عاملين بذلك من أجل الصالح العام. وفيما يتعلق بمن كان مؤهلاً لأن يكون ضمن النخبة؛ على الأقل فيما يخص البرلمان؛ من الواضح أن الملكية **property** كان لها الاعتبار الرئيسى. فنحن نرى "بيرك" قد هاجم المجلس القومى الفرنسى لأنه كان بالفعل خالياً من رجال أثرياء من نوى الأملاك.<sup>(٢٦)</sup> الوحيدون الذين نجوا من النقد كانوا المحامين الذين خولت لهم شرعيتهم فى المقاضاة أن يُستثنوا من تلك التقاليد التى منحت الحماية للملكية الخاصة. وفى الإشارة للمحامين سأل بيرك: "هل كان لنا أن نتوقع أنهم

(اي المحامين) سيصرفون اهتمامهم إلى التمكن من الملكية، في حين أن وجودهم كان دائماً معتمداً على ما ينتاب الملكية من شكوك، وغموض، وانعدام الأمان؟(٢٧) .

لا شك أن سبباً رئيساً لتدعيم "بيرك" لنوى الأملاك أنه رآهم قادرين على ممارسة فضيلة الاعتدال ، فتعلم اجتناب المغالاة أو التطرف في نظرتنا وصنائعنا في مجرى تتبعنا لأهداف حياتنا أو الاهتمام بالقضايا العامة تمثل فضيلة مدنية غاية في الأهمية. لأنه حيث يكون نظام حياتنا اليومية متمثلاً في مواقف متطرفة فلا غرو أن تتفك آلة المجتمع مهددة بذلك صيرورة التقاليد والأعراف. فالمجلس التشريعي لابد أن يكون ساحة لمن هم قادرين على إظهار ما أسماه "بيرك" بالسلوك المعتدل الرزين. والطريقة الأفضل لتحقيق هذا الظرف أن تكون الهيئة التشريعية في المجتمع مؤلفة ممن يمتلكون السمات التالية: من نوى الأملاك، تعليم جيد، وتلك العادات التي توسع وتحرر من فهمهم. "(٢٨) لقد كان في ذهن بيرك إذن أفراد - رغم كونهم من نوى الأملاك - فهم ما زالوا خاضعين لتلك الكوابح التي تساعد كل من التعليم الجيد والنظرة المتسعة على تأمينها. "إنهم أناس مثقفون للغاية تعلموا الصفات الرئيسة للسلوك الصالح ، خاصة أنهم تعرضوا للعلم والفنون، فهم قادرين على امتلاك رؤية متسعة المدى واسع من القضايا التي يواجهها المجتمع، إنهم مدربون على أن يكونوا نجباء، محترمين لمعايير العدالة، كما تعلموا أيضاً كيف يوفقون بين طرق الإنسان وطرق الرب.(٢٩)

كما أنه وبغرض الحفاظ على الفضيلة المدنية للاعتدال، نادى "بيرك" بضرورة وجود بيئة سياسية مؤلفة من مصالح مختلفة يمكن لكل منها أن تعين الأخرى وتحقق توازناً معها. ففي المجتمع الذي لا تملك فيه طبقة واحدة كل السلطة؛ بينما تدرك كل طبقة ضرورة المشاركة في السلطة؛ سيكون الناس قادرين على التسوية، والوصول إلى الحل الوسط، متجنبين بذلك الأشكال المتطرفة من التفكير. هذا الوضع إذن يعد أساس الوصول إلى القول بأن "التشاور ضرورة وليس خياراً". وفائدة هذه المقاربة أن



القرارات التى يتم اتخاذها بواسطة التشاور والتسوية القائمة على المبادئ تضمن وجود سياسات ومناهج معتدلة. إنها لرؤية للسياسة من شأنها أن تمنع "الشر الماحق للإصلاح الصارم الفظ غير المؤهل، وتبين جميع الجهود المنقطة للسلطة المتعسفة سواء على مستوى القليل أو الكثير" (٢٠) .

## ٥ - الانتماءات المحلية والدين

على الأرستقراط الطبيعيين أن يقوموا بمهامهم المرتبطة بالخدمات العامة على أكمل وجه تماماً مثلما يجب على الشخص ذى المواهب الأخرى أن يقوم بواجباته المختلفة المتعلقة بدوره فى الحياة على أكمل وجه. والناس فى سبيلهم لذلك إنما يظهرون التزاماً بحياة من الفضيلة المدنية. الحفاظ على هذا التوجه يعد مسألة أساسية للتنظيم الصالح، والجيد للمجتمع. وقد دعم بيرك هذا الهدف دافعاً بأن حب الفضيلة إنما يتعمق من خلال الانتماءات المحلية المرتبطة بالأسرة، والجيرة، والمعتقدات المشتركة بما فى ذلك الديانة. بالنسبة لـ "بيرك" يصبح الوجدان الذى ينشأ لدى الناس نحو هؤلاء الأشخاص، وتلك الطرق من الحياة الأقرب منهم - أساساً لالتزام متواصل ومستمر لتدعيم معايير الحياة المدنية (٢١) . كيف؟

عندما ننظر إلى المجتمع من زاوية أو منظور انتماءاتنا المحلية، كالأسرة، لن يصبح المجتمع بالنسبة لنا عالماً واسعاً بعيداً عن شخصنا، عالماً يشعر تجاهه كل فرد بشعور الاستغراب والبعد. بل سيصبح ممثلاً لإطار من الود والبهجة: فهو الحى الذى نشأنا به، الأصدقاء الذين نقضى معهم أوقاتاً جميلة، المؤسسات الدينية التى تمنحنا السلوان، وهو أيضاً تلك الحكومة المحلية التى تتفاعل معها بصورة يومية. فى النظر إلى المجتمع بهذه الطريقة تنمو لدى الناس مشاعر وجدانية تجاه تلك المسئوليات المدنية التى تحفظ طريقة الحياة فى المجتمع، وتقاليده الحياة العامة التى يعشقها الجميع. وبدلاً من مجتمع يتألف من مصالح متصارعة فى حالة حرب دائمة، لدينا هنا مجتمع موحد يقوم على انتماءات مشتركة.

أما عن الشيء الذى يعد ذا أهمية خاصة فيما يخص الحفاظ على احترام  
الفضيلة المدنية والمجتمع فهو الدين ، فالإنسان بطبيعته "حيوان متدين" -religious ani-  
mal. وبالتالي فإن الإلحاد ليس فقط منافياً للعقل بل أيضاً للغرائز الأساسية لدى  
الناس وهو من ثم "لا يمكن أن يسود طويلاً".<sup>(٣٢)</sup> والواقع أن الدين يعد بمثابة "أساس  
المجتمع المدني، ومصدر كل الخير والراحة".<sup>(٣٣)</sup> ولم يكن لدى بيرك سوى الاستهجان  
أو النفور من الثوار الفرنسيين الذين خربوا الحياة الدينية بهجومهم على الكنيسة  
الكاثوليكية وتهديدهم لممتلكاتها. إن الأفراد فى حاجة إلى فهم علاقتهم بالسماء، ومن  
ثم فعلى جميع المؤسسات الاجتماعية أن تدعم من "الروابط العقلية، والطبيعية التى  
تربط الإدراك، والوجدان الإنسانى بالسماء".<sup>(٣٤)</sup> فالدين هو أساس أى مجتمع مدنى  
لأنه يعلمنا أن كل ما هو خير إنما يأتى من عند الله بما فى ذلك الفضيلة، والأساليب  
الصالحة، وبالطبع الدولة نفسها. وذكر بيرك: أن الناس "يدركون أن الله قد وهبنا  
طبيعتنا لتكتمل بفضيلتنا، وشاء أيضاً أن يحقق الوسائل الضرورية لهذا الكمال لذلك  
أراد لنا الدولة".<sup>(٣٥)</sup>

إن فاعداء المجتمع المدني إنما يتمثلون؛ حسب "بيرك"؛ فيمن يدمرون تقاليد  
المدنية، والدين باسم المساواة، وهو ما كان يفعله المناهون بالثورة الفرنسية. وفى إزهاق  
تقاليد النظام الصالح لن تُفقد فى هذه العملية سوى شروط تأمين الحقوق التى يقوم  
عليها مجتمع مدنى صالح. وسيبين لنا "توكفيل" كما سنرى ، كيف أنه من الممكن  
الحفاظ على التزام "بيرك" بالفضيلة المدنية فى ظل اعتناق المساواة أيضاً . وقبل أن  
ننتقل إليه؛ أى توكفيل؛ من الضرورى أن نقدم بعض التعليقات الإضافية حول "بيرك".

## ٦ - الهوية والفضيلة المدنية عند بيرك

كيف يمكن للهوية الفردية أن تتشكل فى مجتمع بيرك؟ يرى "بيرك" أنه لا يمكن  
تأمين الحاجات الأساسية للمرء إلا من خلال مجتمع يحمى حقوق كل فرد، ويكون  
متوقعاً منه المحافظة على تلك الفضائل المدنية المرتبطة بالحصول على الحقوق. وإحدى

المعانى المتضمنة فى هذا الإدراك أن المجتمع يستند على نظام طبيعى من القدرات يلعب فيه كل شخص دوراً معيناً . ومما يساعد على الحفاظ على الالتزام بإنجاز هذه الأنوار أن الأفراد ينظرون إلى أنفسهم كأشخاص مرتبطتين بشكل وثيق، وحميم بالآخرين متمثلين على سبيل المثال فى الأصدقاء، والجيران. كما أن وجود شعور قوى من الالتزام الدينى يزيد من تماسك شعور المرء بالمجتمع، وترابطه مع الآخرين الذين يشكلون جزءاً مكماً لحياة المرء، وفى وضع كهذا يشعر الناس بأنفسهم كجزء من نظام طبيعى للمجتمع ومن ثم لن يكونوا عرضة وقتئذ للتشكيك فيه. .

ومع تمتع هويات الناس بهذه القيم، والإفصاح عنها فى المجتمع المدنى الذى وصفه "بيرك"، ليس من الوارد أن يشكك الأفراد فى النظام الطبيعى الأخلاقى الذى من المتوقع أن يقبله الجميع. لن تكون هناك مفاهيم متصارعة للمجتمع كما هو الحال فى مجتمعنا الذى يدفع فيه البعض فى سبيل نظام طبيعى ويدفع آخرون ضده، أو المجتمع الذى يدعم البعض فيه ممارسات دينية بينما يشجبها غيرهم. إنه ذلك التنوع المعاصر للرؤى الأخلاقية الذى كان سبباً فى حجة "رولز" القائلة بوجود كثير من المفاهيم الأخلاقية المختلفة يمت كل منها بصلة لهوية ذاتية معينة ينحتها الأفراد لأنفسهم. وقد رأينا كيف بحث "رولز" عن خلق طريقة تضمن للأفراد من نوى المفاهيم الأخلاقية المختلفة أن يجدوا طريقة للعيش فى سلام فى ظل احترام متبادل لحقوق بعضهم البعض. إلا أن هذا التعقيد أو التركيب الأخلاقى للحياة الذى تناوله "رولز" من خلال مفهومه الخاص بالإجماع المتداخل لم يقدر له أن يكون أحد البنود ذات الأهمية الرئيسية فى أجندة "بيرك". فالواقع أنه لو كان محتملاً على "بيرك" أن يواجه قضية التعددية الأخلاقية فربما كان سيدفع بأن الحقيقة التى تعكسها هذه التعددية على إطلاقها هى أنها تمثل انتصاراً للفردية المدمرة التى تحت، وتحض عليها النظرة الكمالية perfectionist للحكومة والمجتمع.

## ٧ - ألكس دي توكفيل والالتزام بالمساواة :

نشر توكفيل Tocqueville المجلدين الأولين من بحثه "الديمقراطية في أمريكا" Democracy in America عام ١٨٢٥ ونشر الأخيرين منه عام ١٨٤٠ (٣٦) وكان توكفيل عالم اجتماع، سياسياً نشطاً في فرنسا. (٣٧) قدم لنا تحليلاً للأخلاق القومية الأمريكية؛ التي اسمها بـ "عادات القلب" habits of the heart أو الأفكار الرئيسية والآراء التي يعتنقها الأمريكيون، بالإضافة إلى ما قدمه من فهم للأفكار التي تشكل النظرة العامة، والعادات الفعلية للأمريكان. (٣٨) ولم تكن الحرية بالنسبة لـ "توكفيل"؛ شأنه في ذلك شأن "بيرك"؛ مجرد رخصة للمرء لعمل ما يحلو له، بل هي حق الانخراط في تلك الأنشطة التي تسمح بها وتحت عليها المعتقدات، والتقاليد القائمة. وفي الامتثال لمعايير ذلك النظام فإن الفرد في مسار إعلائه لحرية إنما يفصح عن الفضيلة.

إلا أن كلاً منهما كانت له نظرة مختلفة تماماً للنظام الموجود الذي يمنح الحرية الشكل والنموذج، فبالنسبة لـ "بيرك" كان النظام الأرستقراطي؛ سواء الطبيعي أو الموروث؛ هو القوة المسيطرة التي تملك تشكيل الأمور في المجتمع، ولكن بالنسبة لـ "توكفيل" كانت الحياة الأمريكية قد أحلت النظام الأرستقراطي بالترام جديد نحو الفردية والمساواة (\*) وقد سعى "توكفيل" إلى إظهار طبيعة الحرية في إطار مجتمع

(\*) اكتشف "توكفيل" الديمقراطية في أمريكا. وربما يكمن في ذلك أصل تحليلاته الخارقة، والمبدعة كما يكمن أيضاً أصل حدودها. زد على ذلك أن تفسير مؤلفاته يطرح عدد معين من الصعوبات المنهجية الطرائقية أوضحها ريمون آرون إيضاحاً كاملاً (مراحل الفكر الاجتماعي، غاليمار، باريس، ١٩٦٧). وعليه إذا قمنا بدمج بعض الفصول من كتابه "حول الديمقراطية في أمريكا"، ومن كتابه "النظام القديم والثورة" الذي حاول فيه تحليل أزمة تاريخية الثورة الفرنسية، أتركنا أنه يقوم بتكوين "نمط" المجتمع الديمقراطي تستخلص منه الاتجاهات الممكنة في المجتمع المقبل. لكن بما إن السمات البنيوية للمجتمع الديمقراطي يمكنها أن تكون بعضها متصلاً بخواص المجتمع الأمريكي، وبعضها الآخر مستخرج من جوهر كل مجتمع ديمقراطي، فإن شكاً يحوم حول درجة تعميم الإجابات الصادرة عن توكفيل التي تبدو تارة متنسبة إلى الهوى والميل وتارة متنسبة إلى النظام البديل. فعندما يتخير توكفيل بكل وضوح ويقف أمام البديل إما أن يكون المجتمع الديمقراطي استبدادياً، وإما أن يكون ليبرالياً، فإن النموذج الأمريكي الذي يلهمه يمنعه بدون شك أن يتخيل الطريقة الإنمائية الديمقراطية الهشة، لكن الأصلية، الخاصة بالمجتمعات الأوروبية. انظر: "تاريخ الأفكار السياسية"؛ فرانسا شاتليه، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٤. (المترجم).



ملتزم بهذه القيم الجديدة، وليس من شك انه في سبيل ذلك اعتقد أن المجتمع الذي يعلى من شأن مذهب الفردية يمكنه في الوقت نفسه المحافظة على نظام ملكي ، وهذا يعنى أن في المجتمع الذي توجهه الروح الفردية يظل هناك إمكانية لوجود التزام بالفضيلة إذا كان للمصلحة الذاتية - كما صورها أن تفهم بالشكل الصحيح." والمصلحة الذاتية المفهومة بالشكل الصحيح تمثل ظرفاً يقوم الأفراد فيه بتتبعهم لحاجاتهم الخاصة بطرق تعلى في الوقت نفسه من شأن خير أعم يتجاوز مصالحهم الخاصة. يقول "توكفيل" هنا : أن "الأمريكيون ... يتمتعون بتفسير كل فعل- تقريباً - لحياتهم على أساس مبدأ الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية".<sup>(٣٩)</sup> وقد ظن "توكفيل" أنه في أمريكا كانت هناك فرصة طيبة لفهم المصلحة الذاتية في ضوء هذه المصطلحات بالذات، ولكن كانت الفرصة سانحة أيضاً لعدم تحقق ذلك. في الحالة الأخيرة كان المجتمع المدني سيمهد الطريق للطغيان أو الدولة المستبدة. إذن المجتمع المدني في حالة فهم المصلحة الذاتية بالشكل الصحيح؟ وما التهديدات التي يجب أن يواجهها المجتمع الأمريكي بفرض تأمين المجتمع المدني وتجنب حدوث الطغيان ؟

## ٨ - الشغف بالمساواة

هناك شغف بالمساواة في أمريكا<sup>(\*)</sup>، وهو شغف، مألوف بالنسبة للديمقراطية يتسم بقوة شديدة بحيث "يتخلل كل ركن من قلب الإنسان، ويتمدد ليملا الكل".<sup>(٤٠)</sup> والفردية individualism نهج في الحياة تخلقها الديمقراطية وما تلتزم به من مساواة،

(\*) أمريكا التي زارها "توكفيل" هي أمريكا "جاكسون . جاكسون Jackson" (١٧٦٧ - ١٨٤٥) كان رئيس الولايات المتحدة سنة ١٨٢٩ وسنة ١٨٢٧- وكانت تقوم على ينايع ديمقراطية، حسب الفهم الجفرسوني: حذر من الامتيازات والاحتكارات، رجوع إلى مبادئ إعلان الاستقلال، إبراز المساواة في الحقوق. ففي حين كان هملتون يؤمن بالصراع الأساسي بين المصالح، كان جاكسون يعتقد أن هذه المصالح يمكن أن تتزوج بانسجام وكان يقدر انه يجب حصر الحكومات ضمن صلاحيتها التي تقتصر على حماية الأشخاص والأموال. (المترجم) .

ويزداد ترعرعها كلما تساوت الظروف. (\*) (٤١) وتشير الفردية إلى نهج للحياة يرى فيه الأفراد النهج الأفضل لعزل أنفسهم عن التعددية الهائلة داخل المجتمع وهو ما يتحقق لهم من خلال تقسيم أنفسهم داخل جماعات صغيرة من الناس مثل الأسر والأصدقاء. فقى هذا النظام أو الإطار يترك الفرد "عن طيب خاطر المجتمع الأكبر ليعتنى بنفسه." (٤٢) وتعد الفردية؛ حسب توكفيل؛ اتجاهًا "يحجز منابع الفضائل العامة" dams the spring of public virtues وقد تطيح قى نهاية الأمر بالاعتبار فى جميع الفضائل الأخرى أيضًا ؛ حيث تصبح أساساً لصيغة من الأنانية المتمركزة حول الذات. ومن ثم فالفردية ترى كتهديد لشكل من أشكال الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية أو لحياة تشتمل على اعتناء بالفضيلة المدنية.

وقد رأى توكفيل رغمًا عن ذلك أن هناك إمكانية لتجنب هذه الحالة المؤسفة، وأن الفردية يمكن كبجها، وإخضاعها لمعايير المواطنة الصالحة، وفى صميم حجته رؤية له تقول إن المجتمع الأمريكى يقدم لنا تجربة تتمثل فى مجتمع يقوم على المساواة، ويعلم جميع الناس تقاليد الفضيلة المدنية. ومحور هذه التجربة هو مكانة الجمعيات الطوعية، والحكومة المحلية داخل المجتمع.

(\*) تفوق توكفيل على بنيامين كونستانت ومجمل الليبراليين فى عصره بطرحه الواقعة الديمقراطية بوصفها واقعة محتومة لا رجعة عنها ؛ فقد كتب فى الديمقراطية فى أمريكا : " هناك ثورة ديمقراطية عظيمة تحد بين ظهرانينا ، الجميع يرونها ، لكن الجميع لا يحكمون عليها بالطريقة نفسها. فالبعض يعتبرها شيئاً جديداً ويتخونونها حدثاً عارضاً وهم ما زالوا ياملون فى إيقافها ، فى حين أن آخرين يرونها لا تقام ، لأنها تبدو كأنها الواقعة الأشد تواصلاً ، الظاهرة الأقدم والأكثر ديمومة التى عرفت فى التاريخ . إلا أنه لا مفر من التوضيح على الفور أن توكفيل يرى (وفى هذا تكمن أصالته الكاملة) أن هذه الواقعة لديمقراطية تتحدد إطلاقاً من مفهوم المساواة التى كتب عنها قائلاً : إن التطور التدريجى لمساواة الظروف هى بالتالى حدث رحمانى ، فهو يتمتع بمزاياه الأساسية : إنه تطور شمولى ، مديد ، ينقلت كل يوم من القوة البشرية؛ وتخدمه كل الأحداث متلما يخدمه البشر كافة . " وفى الولايات المتحدة يقتزن هذا التطور لمساواة الظروف/ تكافؤ الفرص بتأليات الحرية السياسية . انظر : فرانساو شاتليه ؛ مرجع سبق ذكره . (المترجم)

## ٩ - الجمعيات الطوعية والحكومة المحلية

السخرية التي تطرحها الديمقراطية وما تساعد على إفرازه من فردية أنها تجعل من الناس أشخاصاً "مستقلين، وضعافاً في الوقت نفسه" *independent and weak*. فهم بإمكانهم الكد في سبيل إتمام أى شئ لأنفسهم، في الوقت الذي لا نجد أياً منهم في وضع يخول له التأثير في زملائه لمساعدته.<sup>(٤٣)</sup> ففي المقابل من المجتمع الأرستقراطي الذي يترابط فيه المتميزون حول هدف الطبقة المشترك متمثلاً في حماية مكانتهم، نجد الشعب في أمريكا متميزاً بالضعف لأنهم بحكم تساويهم مع بعضهم البعض يقف كل منهم وحيداً ، دون ما يكون هناك التزام من أحد لمساعدة الآخر. الطريقة الوحيدة التي يمكن للأفراد أن يحشدوا بها القوة لإنجاز أهداف معينة يحدونها بأنفسهم تتمثل في تشكيل أنفسهم داخل جماعات. فبمجرد أن يتلقى الأمريكيون شعوراً أو فكرة أنهم يريدون أن يسبقوا العالم في إنتاج شئ ما نجدهم يبحثون عن بعضهم البعض وبمجرد أن يتلاقوا فهم يتحدون.<sup>(٤٤)</sup> فالمشاركة مع الآخرين إنما تقوم لإنجاز عدد متنوع من الأغراض. والحقيقة أن هناك؛ حسب توكفيل؛ جمعيات لجميع الأنشطة، والمناسبات "للتنزه، لعقد السيمينارات، لبناء الكنائس، لتوزيع الكتب.. الخ."<sup>(٤٥)</sup> فالناس بتجمعهم مع بعضهم البعض يحصلون على قوة جماعية لإنجاز ما يسعون إليه من أهداف. وفي المجتمع الديمقراطي "تحل الجمعيات محل الأشخاص نوى النفوذ (فيما ينطبق على الأنظمة الأرستقراطية) الذين أطاح بهم تساوى الظروف"<sup>(٤٦)</sup>.

والأهداف التي<sup>(٤٧)</sup> في هذه الأطر الاجتماعية تؤثر في عدد أقل من الناس مقارنة بتلك الأنشطة الاجتماعية الواسعة التي قد تؤثر في كل فرد داخل المجتمع ، إلا أن الخبرة الخاصة بالمشاركة في جماعات صغيرة مثل تلك المنخرطة في مساعي الأعمال التجارية، يمكن أن تعلم الناس الفضيلة اللازمة المطلوبة لتتبع المصالح التي لا تضم فقط أعضاء الجماعة الخاصة بالمرء، بل أيضاً تلك المصالح الخاصة بكثير من الآخرين داخل المجتمع شاملاً ذلك من هم خارج الجماعة التي ينتمى إليها المرء. وبقدر ما تشيع هذه الاهتمامات التجارية الصغيرة على نحو مشترك بقدر ما يكتسب

الأشخاص - بدون جهد مقصود- القدرة على تتبع أهداف عامة عظيمة. فهذه الجمعيات المدنية تمهد السبيل لأهداف سياسية<sup>(٤٧)</sup> .

وهذا هو الدرس الذى يمكن تعلمه على أفضل نحو فى ساحة سياسية تتميز؛ بفضل ما يوجد من واقع يتميز بالحرية السياسية؛ بالانفتاح على الجميع، وليس فقط على الأقلية الأرستقراطية كما هو الحال عند بيرك. فعندما يدخل الناس إلى الساحة السياسية فإنهم يتعلمون عقد المجادلات مع كثيرين من المختلفين معهم، الذين بدون هذا الجدل قد يظلون أغراباً بالنسبة لهم.<sup>(٤٨)</sup> علاوة على ذلك ففى غمار هذه التجربة يجب على الناس أن يتعلموا إعادة تحديد مصالحهم الخاصة لتشمل حاجات الآخرين، وإن لم يفعلوا فليدركوا أنهم لن ينجوا شيئاً لأنفسهم ، حيث يحدد المرء أن من مصلحته الذاتية أن ينكر ذاته بحيث يتمكن من التفكير فى الآخرين *one defines as* *forgetting about" oneself so that one can think about others. "one's self-interest*<sup>(٤٩)</sup> لقد استخدم الأمريكيون، حسب توكفيل، الحرية السياسية "لمكافحة الفردية التى تولدت عن المساواة ونجحوا فى ذلك"،<sup>(٥٠)</sup> لأنهم خلقوا فيما بينهم روابط لإنجاز غايات مشتركة.<sup>(٥١)</sup> فهناك بعد مشترك للمجتمع المدني يعاود الظهور ثانية. فالأفراد داخل ما وصفناه من سياقات من شأنهم أن يطوروا من فضيلة الاحترام المتبادل، لتكون بمثابة أبس لمساعدتهم العامة، أو أن يوجنوا لديهم القدرة على الاعتبار فى مواقف الآخرين فى مجرى تحديد المحصلات السياسية بطرق ديمقراطية.

وهناك إطار سياسى على درجة كبيرة من الأهمية تتزعزع أو تتغذى فيه هذه الخبرة يتمثل فى بيئة الحكومة المحلية. لأنه فى غياب هيئة إدارية مركزية على المجتمع ككل لابد للمدن والأقاليم أن تُدار بواسطة حكومات محلية. هذه الحكومات المحلية يظهر الناس من خلالها قوة المبادرة حال بنائهم المدارس، والكنائس، والطرق، والتى تعكس كل منها حاجات المناطق المحلية. فى هذا السياق، يحافظ الناس على التزام حازم بفكرة مفادها أنه من الواجب ألا يعتمدوا على حكومة قومية لرعايتهم، الاتجاه الذى يفضلونه إنما يحمون حريتهم.<sup>(٥٢)</sup> كما أن تجربة انخراط المواطن فى حكومة محلية



يساعد في استمرار احترام المواطن للأمة ككل ، والواقع أن الحاجات الخاصة بالمجتمع الأشمل، حسب "توكفيل" نجدها محسوسة في كل مكان في أمريكا، وفهم هذه الحاجات للمجتمع ككل نجدها منسوجة في آلة الحكومة المحلية، فمراعاة المرء لوطنه تتساوى إلى حد كبير بمراعاته لأسرته<sup>(٥٢)</sup>.

هذه الخبرات من النوع المذكور في هذه الجزئية لها أن تساعد في تحقيق مذهب "توكفيل" للفهم الأمثل للمصلحة الذاتية. "هنا لابد من توضيح أن هذا المذهب "لا يطمح إلى توضيحات عظيمة، لكنه يحدث كل يوم على تقديم بعض التوضيحات الصغيرة"<sup>(٥٤)</sup>. فعندما تُفهم المصلحة الذاتية بالشكل الأمثل تصبح مرتبطة "بمواطنين منظمين، مرنين، معتدلين، حذرين، ضابطين لأنفسهم"<sup>(٥٥)</sup> هذه العادات الخاصة بالفضيلة المدنية تساهم في جعل الناس قادرين على أن يصبحوا مواطنين صالحين يجعلون من حاجات المجتمع الأكبر علامات مرجعية مهمة في حياتهم اليومية ، لأنه بهذه العادات يمكن للناس أن يصيروا مواطنين يتناولون قضايا عامة كبيرة ليس من زاوية تلك الرغبة أحادية البعد لإنجاز غاياتهم فحسب، بل من زاوية استعداد للاعتبار في حاجات الآخرين بما في ذلك حاجات المجتمع بشكل عام.

## ١٠- المادية والدين

تُعضد الحياة الدينية من فكرة الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية، ولكي نقف على أهمية الدين من هذه الناحية من الضروري أولاً أن نناقش أحد أهم عواقب المساواة عند توكفيل وهي المادية. فالمساواة تخضع جميع الناس إلى مقام مشترك من العقيدة تماماً مثلما يؤولون جميعاً إلى المكانة الاجتماعية نفسها. وفي المجتمعات الديمقراطية، نجد الجميع متماتلين، ويكادون أن يفعلوا الأشياء نفسها.<sup>(٥٦)</sup> فالقول بأن الجميع متساوين يمثل إقراراً بأن الجميع يؤمنون إلى حد كبير بالمعتقدات نفسها فيما يخص الأمور المهمة في الحياة، وأن الجميع ملتزمون باتباع أى شئ يعتقدون جميعاً أنه على درجة من الأهمية. إذا ما الشئ الذى يتمنى الجميع اتباعه أو السعى وراءه ؟ فى

أمريكا يتمثل الخير عندهم فى جنى الأشياء المادية؛ الأشياء التى تمثل لذة مباشرة، وسعادة لمن يملكها. فهم يتشبهون بالأشياء فى هذا العالم كما لو كانوا متأكدين من أن الموت لن يدركهم، ومن ثم تجدهم فى عجلة من أمرهم لانتزاع أى شىء فى استطاعتهم كما لو كانوا يتوقعون أنهم سيقضون نحبهم ما لم يستمتعوا به.<sup>(٥٧)</sup> هنا تصبح خبرة حياة السوق، التى تسعى فيها كل فرد لإدراك رغباته المادية بمثابة البؤرة الرئيسية لاهتمام "توكفيل" كما كانت بالنسبة لآخرين ممن تناولناهم مثل "مل". فكما يقول "توكفيل"، إن الناس فى المجتمعات أو الأنظمة الديمقراطية بحكم خضوعهم لأخلاق المساواة، وحياة السوق يصبح لديهم كثير من النوازع المختلفة، إلا أن كلاً منهم يدور حول نفس الشىء: السعى إلى الثروة. وفى الوقت نفسه يدرك كل امرئ أنه؛ بحكم ما يوجد من فروق فى الذكاء - سينتهى الحال بالبعض منهم بمميزات أعظم من غيرهم فى ظل وضع السوق. وهى الحقيقة التى تخلق بين الأفراد إدراكاً بأن المجتمع لن يحقق مطلقاً "ما يتوقون إليه من مساواة"؛ المساواة التى يقنع فيها الفرد بما لديه، والتى لا يملك أحد فى ظلها من الميزات ما يزيد عن الآخرين. وبناءً على هذا الإدراك ينظر كل فرد إلى الآخر بنوع من القلق جراء أنه قد يمتلك ميزة تفوق ما لديه فيما يخص السعى وراء الثروة. على أية حال ففى عهد المساواة لا يجب أن يكون هناك من يملك من الميزات ما يفوق الآخر. بيد أن التساوى فى الظروف؛ بما فى ذلك الذكاء؛ لا يمكن بلوغه بشكل كامل، وبما أن الجميع على دراية بذلك فنحن نراهم دائماً يعيشون فى قلق من أن ينجح الآخر فيما قد يفشلون فيه. وهذا هو بعينه السبب فيما نجده من "سوداوية غريبة" *strange melancholy* داخل المجتمعات الديمقراطية بما فى ذلك بالطبع أمريكا<sup>(٥٨)</sup>.

إلا أن متطلبات الحياة الجماعية تحتم على الأفراد أن يتعلموا الاعتدال فى سعيهم للذة المادية المباشرة، فهم فى واقع الأمر يجب أن يمارسوا درجة من الانضباط الذاتى بحيث يكونوا قادرين على إرجاء اللذة، والإشباع المباشر من أجل تحقيق أهداف بعيدة المدى. فعلى الشخص أن يكون قادراً على اجتناب الاستلاب لتلك الدفعة الأولى لأهوائه *first onrush of his passions* حيث يكون حينئذ قادراً على

التضحية باللذة أو التمتع اللحظي - نون تكبد عناء ذلك - من أجل مصالح باقية وممتدة لحياته ككل<sup>(٥٩)</sup> ولكن إذا ما حظى الرخاء المادى بمكانة بارزة لدى الأفراد يصبح من الصعوبة تحقيق هذا الانضباط النفسى. هنا يأتى الدين ليساعد على مجابهة المثالب، والآثار السلبية للمادية بمنحه إيماناً رؤية أوسع وأرحب للحياة. فالتجربة الدينية تحثنا على التركيز فى حياة تتجاوز هذه التى نعيشها. وفى سياق حياة العالم الآخر يصبح السعى وراء الأشياء المادية اقل أهمية بكثير<sup>(٦٠)</sup> فإذا لم يملك الأفراد مفهوماً للمستقبل يتجاوز اللحظة الراهنة سيسقطون بسهولة فى براثن هذا النموذج - أو ذاك - من السلوك الذى يهدف وبصورة رئيسية إلى "الإشباع الفورى لأقل رغباتهم، وسيبدو انه بمجرد أن يقنطوا من العيش الأبدى ستجدهم ينزعون نحو التصرف كما لو كانوا لن يعيشوا أكثر من يومهم هذا"<sup>(٦١)</sup> .

وبناءً على مطلب المساواة، والتعزيز المادى للذات يصبح الضغط شديداً فى سبيل قصر العيش على اليوم الذى نعيشه ، والواقع أن هذه النظرة قد تقلص حتى من قدرة الدين على إضفاء شعور بالمستقبل فى أذهان الناس. يقول "توكفيل": إن الاهتمام بالمستقبل يعد شيئاً "لم يعد للدين ولا للظروف الاجتماعية أن تبثه فى النفوس"<sup>(٦٢)</sup> . وقد ساور "توكفيل" أمل فى أن الحكومة قد تعيد بث الهم بالمستقبل فى نفوس الناس بحيث يمكنهم عن اتساع أفق ألا يحتفوا لهذه الدرجة بهذا التعزيز المادى للذات. واعتقد أنه إذا ما نجحت الحكومات فى هذا الشأن سيعود الناس إلى المعتقد الدينى. وهى اللحظة التى ستساعد فى استعادة أهمية القيم الأخلاقية والهم المدنى<sup>(٦٣)</sup>.

## ١١ - تهديدات ضد المجتمع المدنى

بيد أنه كانت هناك قوى قائمة فى المجتمع الأمريكى هددت بتدمير الشعور بالالتزام نحو الفضيلة المدنية فيما يخص تدعيم المصالح العام ، وفى هذه الحالة لا يتسنى لتجربة الجمعيات الطوعية، ولا الدين أن يضمنا وجود مجتمع قائم على الفضيلة المدنية. فآية أسباب تلك التى قدمها "توكفيل" لتبرير مخاوفه هذه؟ هناك سببان

رئيسان: الأول له صلة باحتمال إهدار المواطنين لحريتهم السياسية، والثاني كانت له صلة بإخفاق أمريكا في الوفاء بالتزامها نحو المساواة لجميع المواطنين. وستناقش فيما يلي تهديدات المساواة، ثم نتبع ذلك بمناقشة السبب الذي جعل "توكفيل" يشير إلى أن الأفراد سيكونون على استعداد للتنازل عن حريتهم السياسية.

إن السود **black people**، ويحكم ما مروا به من عبودية، لم يكن متاحاً لهم أن يصيروا جزءاً من الحياة الطبيعية للمجتمع الذي كان يسيطر عليه البيض **white people**. فلم يكن الشخص الأسود ممتلكاً لأي شيء حتى جسمه نفسه، ولم يتمكن من بيع قوة عمله بدون أن يُجرّم من قبل المجتمع.<sup>(٦٤)</sup> هذه الممارسات كانت على النقيض مباشرة من التقاليد السائدة في المجتمع، والتي أكدت على المساواة. ورأى "توكفيل" في معاملة السود سبباً لنشوب "ثورة عظيمة" **great revolution**. ففي المجتمع الذي تُعد فيه المساواة هي المعيار، لا بد وأن تخلق اللامساواة الظروف المهيأة التي تقود الأمريكيان السود إلى الانخراط في انقلاب يجنون من ورائه ما كان البيض يمتلكونه بالفعل.

النمط الآخر من الطرق الضارة في الحياة والذي كان مضاداً للمساواة تمثل في الحركة الصناعية **industrialization**.<sup>(٦٥)</sup> فبيئة العمل التي وصفها "توكفيل" وضعت طبقة الملاك أو أرباب العمل في مجابهة الطبقة العاملة، ومن ثم خلقت "أرستقراطية جديدة" كان تعويلها الرئيسي على تنظيم عمل الآخرين من أجل تعزيز ثروة طبقة الملاك. ويدفع "توكفيل" هنا بأن فرص النجاح في مجال الإنتاج تزايدت بسبب أن الحاجة لاقتناء المنتجات المصنعة صارت أكثر انتشاراً بعد أن أصبحت الظروف في المجتمع أكثر تكافؤاً. فكل فرد متساو مع الآخر له الحق في امتلاك ما يمتلكه ولجعل هذا الأمر ممكناً كان لا بد من إنتاج السلع بتكلفة أرخص كثيراً بحيث يمكن لجميع الناس أن يمتلكوها. إلا أن كفاءة الإنتاج لا يمكن تحقيقها بدون أن تجد الأرستقراطية الإنتاجية الجديدة طرقاً للتسخير الأمثل لنتاج القوة العاملة. وفي سبيل هذا أدخلت طبقة الملاك تقسيم العمل إلى المجتمع، وكان على العمال الذين يريدون كسب عيشهم



أن يلتحقوا بالمصنع، وينتجون السلع بما يتفق مع نماذج العمل التي أقرتها العملية الجديدة الأكثر كفاءة. وبالتالي فإن العامل الذي كان من قبل حرفياً ماهراً قبل إرساء هذا النظام الصناعى تراه متنازلاً الآن عن حرفته لكي يصبح عاملاً فى المصنع. فلم يعد لديه خيار فى بيع قوة عمله إلى طبقة الملاك؛ كما سيشير ماركس؛ تلك الطبقة التى استخدمت هذه القوة لتعزيز وضعها وثروتها على حساب الطبقة العاملة... وأى حساب كان! لقد أصبح العامل غير قادر بعد ذلك على تنمية مهاراته كحرفى، وأصبح منتمياً كليةً لعملية الإنتاج الصناعى التى تمتلكها الأرستقراطية الجديدة وزابت التفرقة أو انعدام المساواة بين الطرفين الملاك، والعمال. وفى هذا السياق - مثلاً كان الأمر فى مشكلة عبودية السود - يستعصى على فهمنا كيفية المحافظة على التزام بالصالح العام يقوم على الفضيلة المدنية فى ظل هذه العداوة الدفينة الموشكة على الانفجار.

أما التهديد الأخير للفضيلة المدنية فقد تمثل فى فقدان الحرية السياسية. إذا كما سبق وأشرنا انتاب توكفيل خوف من أن يؤول الحال مع مرور الزمن إلى طغيان السعى وراء المنافع المادية الذى يمثل محوراً أساسياً فى حياة دولة صناعية جديدة على الدين وأثره الإيجابى فى تأهيل الأفراد وتزويدهم بالفضيلة. وساور توكفيل أيضاً قلق من أن يتحول المجتمع الأمريكى إلى بيئة من الأشخاص المتماثلين المتساوين الملتفين دائماً حول السعى وراء لذاتٍ تافهة مبتذلة يتخمون بها أنفسهم.<sup>(٦٧)</sup> هذه الأنماط من الناس لا توجد إلا لنفسها فقط وليس لديهم أننى هم بالآخرين بما فى ذلك وطنهم. وبما أنهم فاقدوا الاهتمام بالشئون العامة، ولا يتوفر لهم وقت لذلك، فهم يتطلعون إلى شخص ما يرعى مصالحهم. هنا يكون إهدار الأفراد لحريتهم السياسية عن بكرة أبيها، وهم فى ذلك يحاولون الدولة إلى كيان أبوى يطلبون رعايته إياهم . وتعمل الدولة "عن امتنان من أجل سعائهم، ولكنها بسبب ذلك ترغب أن تكون الفاعل، والقاضى الأوحد. أما عنها فستوفر لهم الأمان، وتتنبأ بلوازمهم وتمدهم بها، وتسهل من متعهم، وتدير أهم اهتماماتهم، وتوجه وتدير صناعاتهم، وتضع القواعد لتعهداتهم وتقسيم إرثهم.<sup>(٦٨)</sup> وفى هذا السياق تصبح "ممارسة الاختيار الحر أقل نفعاً وأندر

حدثاً . والواقع أنه للمحافظة على هذه الصيغة الأبوية للحكومة لابد أن يخضع الأفراد لمزيد من التحكم من قبل هؤلاء المتولين للسلطة، وفي النهاية يصبح كل مواطن بمرور الزمن مستتباً بالاستخدام الأمثل لما يملكه من قدرات<sup>(٦٩)</sup> .

يبدو كما لو كان "توكفيل" يصف ورطة كثير من الناس في حياتنا المعاصرة في ظل ما يهاجمه كثير من المحافظين بوصفه بولة الرفاهية. فطبقاً لهذه الرؤية يصبح الناس معتمدين على بولة تمارس الحكم في صورة بولة ديكتاتورية تحسن رعاياها be-nevolent dictatorship. وقتئذٍ لا تعد هناك حاجة للطرق القديمة للاستبدادية؛ خصوصاً التعذيب، والوحشية؛ في الحفاظ على إحكام القبضة والسيطرة في العالم الحديث. ففي هذا الشكل الجديد من البولة المستبدة تلجأ البولة لوسائل ألطف في إخضاع المواطنين. والطغيان الذي ساور توكفيل قلق بشأنه نراه يُستخدم أشكالاً أكثر لطفاً من تلك التي استخدمت من قبل أنظمة الطغيان من الطراز القديم. فالطغيان الجديد "من شأنه أن يحط من شأن الإنسان بدلاً من أن يعذبه."<sup>(٧٠)</sup>

## ١٢ - توكفيل: الهوية والفضيلة المدنية

يضع الفرد في مجتمع "توكفيل" نفسه في ظل تقاليد أو عادات من شأنها الإبقاء على المساواة التي تمثل ضرورة لمحافظة الناس على حريتهم وحقوقهم الشخصية ، وعلى خلاف "بيرك" كان للفرد "التوكفيلي"؛ إذا جاز التعبير؛ أن يشكك في الأشكال الطبيعية للنظام الاجتماعي التي تضع الناس في أنوار مختلفة وتسمح لنخبة منهم أن تحكم وفقاً لمكانتها المعززة في الهرم الاجتماعي. ولكن بالنسبة لـ "توكفيل" تظهر المساواة في أبهى صورها داخل أنظمة تتيح للأفراد أن يشتركوا في الأنشطة المستمرة للحياة الجماعية، والحكومة المحلية، وفي صياغة أهداف، وغايات الجماعة، والحكومة المحلية. كما يجب على الأفراد؛ في مجتمع توكفيل؛ أن يفصحوا عن فضائل مدنية معينة من قبيل ضبط النفس، والاعتدال كأساس للحفاظ على مناخ ملائم

المشاركة الديمقراطية. ولكن على نفس درجة الأهمية سيكون هؤلاء الأفراد؛ بفضل قدرتهم على صياغة حلول لمشكلات عامة في أطر الحكومة المحلية؛ أشخاصاً مستقلين تماماً لا يتطلعون إلى رعاية الحكومة. علاوة على أن الأفراد في مجتمع "توكفيل" سيكونون أناساً من شأنهم أن يسموا لاجتتاب الوقوع في إغواءات المادية. وفي سبيلهم لهذا فإنهم في سعيهم نحو المناقح المرتبطة بحياة تعظم من المادية سيكونون في ريبة من أمرهم للسماح بهذه الأخيرة أن تسيطر على المجتمع. لأنه في تلك الحالة سيتهى الأمر بالبعض إلى أن يكون أفضل حالاً من الآخرين. وقتئذ ستقل الدولة من مكانة الاستقلالية الاجتماعية لبقية المجتمع.

### ١٣- مدخل إلى مايكل أواكشوط، والمجتمع المدني<sup>(٧١)</sup>

"مايكل أواكشوط" Michael Oakeshott فيلسوف بريطاني محافظ من فلاسفة القرن العشرين، يهاجم المنظور العقلاني *rationalist perspective* في السياسة لأن النظرة العقلانية بالنسبة له تحيل المعرفة بالعالم إلى مجرد نظام من المبادئ والقواعد، أو إلى مجرد رؤية تنزع إلى الكمال ناكرة أي اهتمام بالتنوع، غير مقدرة "للأثر التراكمي" للخبرة.<sup>(٧٢)</sup> فالخبرة عنده؛ أي العقلاني؛ لا تعد ذات أهمية إلا فقط في ملامتها لخطة نظامية *systematic scheme*؛ مثل تلك التي قدمها هيجل؛ لإظهار القصد والغاية الكلية من الخطة التي تمثلت عند هيجل في الكشف بمرور الوقت عن أهداف أخلاقية، ومعنوية في التاريخ. ولكن لكي نفهم السياق الفعلي لحياتنا يجب؛ حسبما يرى "أواكشوط" شأنه في ذلك شأن "بيرك" و"توكفيل" أن نطرح الخطط العقلانية الخاصة بصيغة مثالية *perfected form* للنظام الاجتماعي جانباً، وبدلاً من ذلك نركز على الطرق "العرفية أو التقليدية" في إتيان الأشياء.<sup>(٧٣)</sup> بمعنى آخر يجب علينا أن نفهم السياق اليومي للحياة الذي يتخذ فيه الناس القرارات ويأتون الأفعال. وفي انتحاء هذا المنهج يمكننا أن نفهم وبأفضل شكل كيف هي حياتنا، "مؤهلون بمعرفة حقيقية، وواقعية ملموسة للمصلحة الدائمة واتجاه حركة المجتمع."<sup>(٧٤)</sup> وإمدادنا

بفهم للسياق الفعلى للحياة، وأيضاً مناقشة رؤيته للسياسة التى تبرز فى وضع كهذا كان هو الهدف من كتاب أواكشوط "عن السلوك الإنسانى" On Human Conduct.

#### ١٤ - الفاعل الحر عند أواكشوط

يستند فهم أواكشوط للحضارة الأوروبية إلى مفهوم للفرد كـ "فاعل حر" free agent. فالفاعل الحر عند أواكشوط شخص يتميز بـ "الذكاء" intelligence. الذى يتيح للمرء التعرف على طبيعة الأوضاع التى يعيش فيها. ماذا يعنى أواكشوط بأوضاع المرء؟ إنه يشير إلى أن كلاً منا يشارك فى وضع تحكمه إجراءات، وممارسات أخلاقية متدبرة للعواقب.<sup>(٧٥)</sup> والمقصود بالممارسة practice طريقة خاصة فى الحياة يمكن أن ينخرط فيها الأفراد فى مجرى تتبعهم لأهدافهم. وبناءً على هذا تدل الممارسات على قواعد، وأعراف، ومعايير أو شرائع أساسية يتحتم على من ينخرطون فى ممارسة معينة أن يتبعوها. وهناك كثير من الأنماط المختلفة من الممارسات، وبالتالي قواعد كثيرة ومختلفة تحكمها. على سبيل المثال؛ دعونا نكتفى بالقليل فقط من هذه الممارسات؛ هناك ممارسة التدريس، وممارسة الطب، والمحاماة، والأبوة، وهكذا.<sup>(٧٦)</sup> والشخص الذكى هو من يفهم طبيعة القواعد التى تحكم الممارسة، وكيف نفسه وفقاً لها. والإخفاق فى التعرف على القواعد المشتركة للسلوك المستخدم فى التنظيم، والحد من التفاعلات وكبحها لا يلام عليه سوى من أخفق. على سبيل المثال إذا كان لى أن أسعى لممارسة مهنتى فى التدريس خارج معايير مهنة التدريس ساكون فاشلاً كمدرس. هذه المعايير تتطلب منى أن أقوم بإعداد محاضراتى، وأن أحترم وجهة نظر الطلاب.... الخ. فإذا قمت بإلقاء محاضرة بدون إعداد وبدون احترام للطلاب لن أكون قادراً على تتبع خيارات مهنتى، ولا على الانخراط فى الأنشطة العامة التى يشار إليها بالتعليم والتعلم.

والشخص يكون فاعلاً حراً عندما لا يكون مدفوعاً بدوافع بيولوجية أو دوافع أخرى. إنه قادر على فهم الممارسات الأساسية التى يجب أن يوفق نفسه وفقاً لها فى



مجرى الانخراط فى أنشطة من اختياره؛ مثل التدريس أو الأبوة .. الخ.<sup>(٧٧)</sup> ومن ثم سيبو الشخص غير الحر، ويحكم ما لديه من عواطف خارج السيطرة، غير قادر على فهم الممارسات التى يجب عليه تعلمها بغرض الانخراط فى أنشطة داخل المجتمع يختارها بذاته. والناس أحرار لأنهم أفراد أنكياء قادرون على فهم الممارسات المختلفة للمجتمع ، ومن ثم فهم قادرون على استخدام هذه الممارسات فى المشاركة فى أنشطة تعد الأهم بالنسبة لأنفسهم. ومن ثم يصبح السؤال: أى نوع من الأطر الاجتماعية يمكن أن يكون الأفضل لتأمين حياة الفاعل الحر؟ وأى نوع من الأطر الاجتماعية سيحبط هذه الحياة ؟

#### ١٥- المجتمع المدنى Civitas والمجتمع الأشمل Universitas

يقارن "أواكشوط" بين المجتمع المدنى civitas والمجتمع الأشمل universitas وهما صيغتان للحياة توجدان فى أوروبا الحديثة وبينهما تسود حالة من التوتر. والمؤكد هنا أن المجتمع المدنى civitas يمثل صفة مثالية للمجتمع، لا يمكن على أية حال أن توجد فى صيغة مكتملة. ورغم ذلك هناك نماذج من طرق الحياة أو الممارسات السائدة توحى بإمكانية حدوثها.<sup>(٧٨)</sup> ومثلما أشرنا للتو، هناك كثير من الممارسات المختلفة التى تتعلق بعدد متنوع من الأنشطة المختلفة التى قد يختارها الأفراد، بداية من الطب، وتكوين أسرة إلى الشراء، والبيع .. الخ. وفى المجتمع المدنى تحدد هذه الممارسات فى ضوء "قواعد للسلوك" rules of conduct يجب على الأفراد المشاركين معاً فى إحدى الممارسات أن يتبعوها. وياتباع قواعد الممارسة يفهم كل طرف فى علاقة، محكومة بممارسة معينة، ما يتوقعه من الآخر وكيف يفسر أفعال الآخر<sup>(٧٩)</sup> وهنا فنحن نعترف بسلطة شروط معينة فى إتيان أفعالنا أو تصرفنا.<sup>(٨٠)</sup> على سبيل المثال، بحكم ممارسة الشراء، والبيع فإننى كمشتري أكون على دراية بما يمكن توقعه من البائع عندما أتعامل معه، وبالطريقة نفسها يفهم البائع سلوك المشتري فى ضوء هذه الممارسة، ممارسة الشراء والبيع. فى المقابل نجد المجتمع الأشمل universitas

عبارة عن صيغة من المجتمع يقر فيه جميع الأعضاء بأهداف مشتركة، يوفق كل فرد في المجتمع نفسه وفقاً لها. هذا النوع من الارتباط يشير إلى "غرض مشترك محدد في مجرى تتبع غاية أساسية يقرها الجميع"<sup>(٨١)</sup> وفي الامتثال للمعايير المرتبطة بتحقيق الغرض العام تكون قدرتنا على الانخراط في تنوع واسع من الأنشطة المرتبطة بالفعل الحر مقيدة جداً من أجل تحقيق الغرض المشترك أو الغاية الأساسية.

ومن ثم لو افترضنا أن المجتمع المدني قد أصبح النمط الرئيسي في الحياة الأوروبية الحديثة لكان النزوع نحو إرساء "الحرية" الغريزية داخل الفعل أن يصير الهم الأساسي للمجتمع. لكانت الفضيلة المدنية الرئيسية في المجتمع هي الاستقلالية الشخصية التي تكتسب من خلال أكمل فهم ممكن للقواعد التي تحكم الأنشطة التي يرغب الشخص في الانخراط فيها. فرغم أن فكرة المجتمع المدني تظل في النهاية قوية في أوروبا إلا أنها لم تتحقق كاملة، ولم تصبح النمط الرئيسي في الحياة، وبدلاً منها برزت الصيغة الكلية universitas أو ما اسماءه اواكشوط أيضاً بـ "مؤسسة المشروع الإلزامي" compulsory enterprise association كنمط سائد في الحياة<sup>(٨٢)</sup> عندما يكون هذا النمط من الارتباط هو المحدد لـ "صفة الدولة"، بالإضافة إلى التعهد بصالح عام وأساسى فإنه يرسى دعائم عهد من حكم طبقة إدارية أو حكومة تفرض نظاماً على الجميع على أمل تحقيق الغايات المنظورة. في هذا السياق على الأفراد أن يكيفوا حياتهم وفق حاجات معينة لتقتصر على تلك الأنشطة التي يقرها الغرض السائد، والطبقة الإدارية المنفذة لهذا الغرض. فالحكومة كمؤسسة تمثل مشروعاً إلزامياً إنما تقدم خيارات أساسية للناس بصدد طريقة عيشهم، وغالباً ما يكون هؤلاء الناس غير قادرين أو ليس لديهم الاستعداد لأن يقوموا بتلك الاختيارات لأنفسهم<sup>(٨٣)</sup>.

## ١٦٧- المجتمع المدني، والسياسة، والحكومة

تشير الحياة السياسية في المجتمع المدني إلى حق المواطنين في مراقبة، وتقييم القواعد التي تحكم الأنواع المختلفة من الممارسات، لتحديد ما إذا كان من الضروري

تغيير أو تعديل هذه القواعد. فهناك داخل المجتمع المدني مجموعة من "الإجراءات المعروفة" *known procedures* يتم بمقتضاها هذا الجدل، والبحث. وما يقصده أواكشوط بهذه الإجراءات هنا إنما يتمثل في قواعد العملية السياسية التي تحكم سن القوانين وتعديلها.<sup>(٨٤)</sup> ففي نظامنا السياسى (للولايات المتحدة- المترجم) نجد أن المناقشات، والقرارات ذات الصلة بالقواعد الحاكمة للمجالات المختلفة من النشاط لابد أن تسن بما يتوافق مع عملية سن القوانين التي أرسى دعائمها دستور الولايات المتحدة. على سبيل المثال لنقل إننا بعد إجراء ما هو معتاد من مشاور في الكونجرس سلمنا بوجود حاجة لتغيير الطريقة التي تستخدم بها الساحات العامة من أجل أغراض الاستجمام. ففي الوقت الحاضر نجد أن القواعد لا تسمح بهذا المدى والتنوع الواسع من الأنشطة التي يطالب بها الناس. فالساحات العامة تسمح بالتنزه، والصيد ولكنها لا تبيح قيادة الدراجات البخارية. المشكلة التي قد تظهر هنا أن المتنزهين لا يريدون منح مساحة إضافية لرائدى الدراجات البخارية مما قد يحول بالأخيرين إلى أن يدخلوا في مناطق مخصصة طبيعياً للمتزهين. وعندما يحدث أن تدخل الدراجات البخارية في مسارات التنزه فقد يعتقد المتنزهون أنهم قد يتعرضون للإصابة، وأن ممرات المتنزهين كذلك ستتعرض إلى التلف. التحدى أمام العملية السياسية فى موقف كهذا يتمثل فى تحديد القواعد التى تتيح جميع الأنشطة المختلفة التى قد يختار الأفراد - باختلاف أنماطهم الانضمام إليها أثناء وجودهم فى الهواء الطلق.

إن دور الحكومة فى الوضع السياسى للمجتمع المدنى يتمثل فى إيجاد طرق من شأنها التقليل من التصادمات *collisions* بين "المواقف المتصارعة؛ بحيث يمكن تحديد قواعد للسلوك تتيح للأفراد المشاركة فى تلك الأنشطة التى يختارونها لأنفسهم. وهنا لا تصر الحكومة على أن يتقبل جميع المواطنين فى ظل نمط المجتمع الأشمل *universi-* طريقة الحياة التى تطرحها رؤية قاعدية للمجتمع الأفضل المنتظر، بل تقدم طريقة للتوفيق بين الحاجات المتباعدة بحيث يمكن لسائقى الدراجات البخارية، رجوعاً إلى المثال، والمتنزهين أن يستمتعوا - دون صراع - بالمتنزهات، والهواء الطلق.<sup>(٨٥)</sup> فى وضع من هذا النوع تقدم الحكومات قواعد للسلوك ليس من شأنها فرض أهداف

جماعية على الناس بل لتمكتهم من "اتباع أنشطة من صميم اختياراتهم بأقل قدر من الإحباط".<sup>(٨٦)</sup>

ومع ذلك فالسياسة التي لا يدور حولها المجتمع المدني تعد على الدرجة نفسها من الوضوح. فدأوا كشوط لم يكن يستخدم كلمة السياسة politics ليشير إلى ذلك السعي المحصور في الأشياء التي تسهل من الرغبة في مجرد الإشباع ، «لسنا في حاجة إلى كلمة "سياسة" لنميز الانخراط في رغبات مشبعة أياً كانت تلك الرغبات»<sup>(٨٧)</sup> لأنه في السياسة التي تبغى الإشباع نجد جميع الأمور محصورة في إقامة نظام لتوزيع تلك المنافع التي تشبع الرغبات الأساسية. وقد ناقش "رولز" كما رأينا مبادئ العدالة في توزيع المنافع العامة التي يحتاجها جميع الناس، وكانت توقعات "رولز" أن النظام السياسي، والاقتصادي من شأنه أن يوزع المنافع بما يتفق مع هذه المبادئ ، وقد حدد الناس في واقع الأمر هذه المنافع في إطار ما أسماه بالوضع الأصلي كضرورة لتأمين الرغبات الأساسية.

ولكن في التأكيد على إشباع الرغبة فنحن؛ حسب أواكشوط؛ نقل من التوكيد على شيء له نفس الأهمية إن لم يكن أكثر. فهو يرى أن المجتمع المدني في قدرته على تحقيق تنوع من الممارسات التي من الممكن للأفراد اختيار المشاركة فيها، والغرض الذي يمكن أن يكون لدى الناس في الانتفاع من هذه الممارسات، من شأنه أن يقدم سياقاً يقدر الأفراد فيه على الانخراط في أنشطة تجلب ممارستها مشقة لهم. وهذه الرؤية تمثل جوهر ما يدعو أكشوط بالنزعة المحافظة conservatism. فهناك بالنسبة له "علاقات لا ينتظر من ورائها نتيجة بل يتم الانخراط فيها لكونها هدفاً في حد ذاتها، والاستمتاع بها يكون مجرد ماهيتها وليس لما تمنحه."<sup>(٨٨)</sup> "There are relations...in which no result is sought and which are engaged in for their own sake and enjoyed for what they are and not for what they provide".

على سبيل المثال إن المتعة التي ينتظرها لاعب البيسبول من هذه اللعبة تنبثق عن نشاط اللعبة نفسها. فبالنسبة للاعب البيسبول يجب أن يكون الشيء الممتع في اللعبة (ونحن نعلم بالطبع أن هذا ليس هو الحال دائماً ، خاصة مع الإضرابات في الأعوام



الأخيرة) هي تلك الأنشطة المرتبطة بفعل اللعب نفسه: ضرب الكرة، المراوغات الميدانية، الجري وراء الهدف ... إلخ. فاللاعب يحب اللعبة لنفسها، بما في ذلك جميع العناصر المرتبطة بها مثل اللعب، وفرق التشجيع، والإثارة. وهذه الأشياء ترمز للمكان الذي يمكن للاعب فيه الانخراط في أنشطة تعد ممتعة في حد ذاتها. وبالإضافة إلى الرياضيات هناك كثير من الأنشطة التي قد يسلم أواكشوط بأنها ممتعة في حد ذاتها، ومن أجل ذاتها؛ وقد يشير في ذلك إلى الصداقة،<sup>(٨٩)</sup> والمهام الفكرية، والاستماع إلى الموسيقى، أو مشاهدة الفنون الجميلة، ومساعدة الآخرين في حاجاتهم، وحب الآخرين إلخ. والنزعة المحافظة بالنسبة لـ "أواكشوط" تشمل "جميع الأنشطة ... التي لا يكون البحث عن المتعة فيها منطلقاً من النجاح في مشروع ما، بل من ألفة الانخراط في هذه الأنشطة"<sup>(٩٠)</sup>.

والمؤكد هنا أنه لا يمكن لجميع العلاقات في المجتمع المدني أن تكون على نمط ما تحتفي به النزعة المحافظة عند أواكشوط. فالواضح أن بعض العلاقات في المجتمع المدني لا يتم الانخراط فيها لمجرد ما يرتبط بأنشطتها من لذات، بل لأن هذه الأنشطة تمنح شيئاً مرغوباً. على سبيل المثال يبحث المشتري عند البائع عن منتج، والعامل يفي الأجر من ربيب عمله، وهكذا. ومن الخطأ أن ندفع بأن ما يجعل هذه الأنواع من العلاقات ممتعة هو مجرد القيام بأداء ما يرتبط بها من أنشطة. فبالناس إنما يستمتعون بالشراء عندما يمكنهم شراء ما يريدون من سلع بأسعار معقولة في نظرهم، كما أنهم يستمتعون بالبيع عندما يحققون ربحاً جيداً، وهكذا. ولكن القليل منهم هم من يستمتعون بهذه الأنشطة لمجرد أنهم يؤمنون بها<sup>(٩١)</sup>.

على أية حال حتى عند مناقشتنا لأمر في المجال السياسي ذات صلة بالأنشطة التي لا تمارس للغرض فيها في حد ذاتها، بل من أجل تحقيق أغراض بعينها، فإن ههنا هنا- من وجهة نظر أواكشوط- لا بد أن يكون منصّباً فقط على تحديد قواعد النشاط، وليس على قدرة هذا النشاط على إنجاز غايات بعينها تقدم منافع محددة، وتشبع رغبات معينة بالنسبة لبعض الناس. على سبيل المثال في مناقشة العلاقة بين

الملاك، والعمال لابد أن يكون اهتمامنا منصّباً على تحديد القواعد التي تحكم الأنشطة الخاصة بكل طرف في علاقة هذه الأنشطة ببعضها البعض. ولن نكون حينئذ بصدد تحديد قدر وأنماط منافع محددة يجب أن يخرج بها كل طرف، مثل معدلات الربح بالنسبة للملاك، أو مستوى معين من الأجور والمنافع بالنسبة للعمال. وفي إطار ما يحكم علاقة المالك بالعامل من قواعد يكون كل طرف حر في السعي لتحقيق ما يصبو إليه من غايات من قبيل الأجور أو الأرباح بالنسبة لكل طرف. تتجسد وجهة النظر هذه في سياسة المجتمع المدني عند أواكشوط، تلك السياسة التي تتمثل خطتها أو أجندتها الرئيسية في إعلاء الاهتمام بتحديد القواعد الأساسية الحاكمة للممارسات المتنوعة في المجتمع، وفي الوقت نفسه تجنب مسألة جعل السعي وراء غايات بعينها لإشباع رغبات خاصة بمثابة النشاط الرئيسى للسياسة.

ومع ذلك نجد أن الاقتصاد السياسى الحديث والسياسات الحديثة إنما تدور حول وجهة النظر الأخيرة. والسبب في هذا الوضع هو النفوذ الشديد لاقتصاد يشدد على إشباع الرغبات الكثيرة للناس بما يتفق مع دولة ملتزمة بإقامة هذا النوع من المشروع الاقتصادى. في هذا السياق نجد أنه متاح للناس شراء ما يبتغونه في هذه الحياة، حيث يسعى كل شخص لإجراز كل ما يقدر عليه من منافع. إلا أن هذا النوع من وضع السوق يكون معرضاً لمشكلات مختلفة بما في ذلك، وعلى حد ما يذكر أواكشوط، "أعداء خارجون وفساد داخلي" *external enemies and internal corruption*. ومن ثم يصبح مطلوب من الدولة التدخل لحماية وضع السوق من أعدائه، الأمر الذي لا يتحقق لها إلا عندما تكون قادرة على ترسيخ نفسها كمؤسسة فعالة للمشروع الإلزامى. ومن خلال بورها هذا تقوم الدولة بإدارة الاقتصاد من خلال تشكيل المنظمات البيروقراطية التي تنظم عمل المجتمع. حيث ينظم العمل على أكمل وجه ممكن من الكفاءة، ثم يتم بعد ذلك توزيع المنافع الناتجة عن هذا العمل على أعضاء المجتمع. مع ذلك فنحن أعلم بما يتكبده الناس من جراء هذا النهج في الحكم. فالأفراد يأخثون بوراً يحدد مهامهم في المجتمع حتى في إطار كونها ضامنة لمنافعهم الأساسية. ويمد هذه القاعدة على استقامتها نجدهم؛ أى الأفراد؛ متقبلين لتلك الحياة التي يقوم على تنظيمها فاعلون

أقوياء متحكمون في المنظمات البيروقراطية التي يجد الناس جميعاً أنفسهم فيها. وعلى اثر ذلك لا يعد الناس قادرين بعد ذلك على القيام باختياراتهم، بل في المقابل تقوم المنظمة التي هم جزءٌ منها بتحديد المسار الكلى لحياتهم<sup>(٩٢)</sup> .

لماذا يُهدر الناس حرياتهم بهذه الطريقة؟ أحياناً وفي بحثنا عن أنشطة يمكننا أن نترك من خلالها بصمتنا في هذا العالم نجد أنفسنا قد انخرطنا في مجالات لا تناسبنا. فنحن قد نجرب الحياة الفكرية لكننا نجده نشاطاً شاقاً جداً ، أو قد نشرع في حياة محورها مساعدة الآخرين ثم نكتشف أننا لسنا سعداء في ذلك. ولأننا لا نرغب مواجهة الفشل، نجد الكثيرين منا يميلون إلى المسار الآمن، ويدلفون إلى تلك المجالات التي يمكنهم فيها جنى المنافع التي تضمن لهم وضعاً ملائماً في الحياة *a niche in life*، حياة يمكن لمعظم الناس فيها ألا يصبحوا ناجحين إلا عندما يعملون وفق القواعد الخاصة بمن يدير المجتمع<sup>(٩٣)</sup>. ومكاسب الحياة في وضع كهذ – أى المشروع الإلزامى – إنما يمثل عزاءً لمن يهدرون استقلالهم لأنهم يفتقدون القدرة أو العزم على تحمل مسئولية حياتهم.

فنحن إذ نعتقد هذا النوع من الحياة التي تنحصر في إشباع الرغبات، إنما نمهد السبيل للمجتمع الأشمل *universitas* ذلك الذي يسعى لإمدادنا بما نريد من رغبات، إلا أن هذه الطريقة تسفر عن تدهم المجتمع المدني الذي يمثل أساس الحرية، والفعل الحر<sup>(٩٤)</sup>. وقد يكون في ذهن "أواكشوط" هنا دولة الرفاهية الحديثة التي تقف، كما يعتقد البعض، على إرضاء من يريدون رعاية الدولة لهم. أما عمن يريدون، من بقية المجتمع، أن يتحمل مسئولية حياتهم منطلقين من مهام يحددونها بأنفسهم على نحو فردي ، فدائماً ما تعترض جهودهم الحاجة إلى خدمة الأهداف الأكبر للدولة والخاصة بتوفير المنافع الأساسية التي تُشبع الرغبات المادية المختلفة للمواطنين.

إذن فالمجتمع المدني *civitas* غالباً ما يتهدده هذا الوازع الدفين لإهدار الحرية، ومن ثم يبقى هناك خوف من فقدان الحرية عند "أواكشوط" بالقوة نفسها التي وجدناها عند توكفيل. ومثلما ذكر "بتكين" *Hanna Pitkin* إنن فإن أواكشوط قد ساوره خوف في

السياسة؛ شأنه في ذلك شأن "توكفيل"؛ من "ذلك التوجه النفى قصير النظر، والأنانى الذى يتميز بضيق الأفق والتنافس الصرف"<sup>(٩٥)</sup> الذى يساعد وضع السوق الحديث على بزوغه. فالأفراد فى مجتمع "أواكشوط" لن يتسنى لهم امتلاك الفضيلة المدنية ما لم يفصحون عن قدرة على التوجه الذاتى، واحترام تلك القواعد التى تسهل من أهداف الحياة التى يحددها الفرد لنفسه.

يظل هناك فى رؤية "أواكشوط" للسياسة أبعاد قد تكون مثار متاعب بالنسبة لكثير من الناس. ففى التشديد على أولوية القواعد التى تحدد الممارسات المنظمة للسلوك، لا يفرد "أواكشوط" مكاناً لتتبع الغايات داخل المجال السياسى، ولكنه - مثلاً دفع بنيامين باربر Benjamin Barber - إذ "يهدر مكانة الغايات" لصالح القواعد الحاكمة للسلوك إنما يستبعد من السياسة تلك الهموم أو الاهتمامات بأمور معينة مثل "توزيع منافع أساسية مثل الحقوق، والمساواة، والعدالة."<sup>(٩٦)</sup> وقد يسأل البعض: كيف يمكن للقواعد التى تنظم السلوك أن تكون دائماً منصفة إذا لم يؤخذ فى الاعتبار تلك الاهتمامات الخاصة بتوزيع الحقوق الأساسية- الذى يعد هدفاً محورياً فى الحياة الحديثة- كبعد ضرورى للحياة السياسية؟ إن التفسير المحافظ للسياسة لدى "أواكشوط" ينحى هذه الاهتمامات جانباً، لأنه قلق ألا يقوم أى نظام للتوزيع، حتى ذلك المعنى بتحقيق غايات صالحة، إلا فقط بتقويض فرص الاستقلال، والحرية التى يمكن أن تمنحها السياسة المكرسة لتحديد إجراءات، وقواعد المجتمع المدنى.

## ١٧ - الرد والرد المضاد

كيف يختلف "أواكشوط" فى رؤيته للهوية عن أقرانه من المحافظين؟ فى حالة "بيرك"، و"توكفيل" تتمثل أسس الهوية فى القيم الجوهرية. وهذه القيم إنما توحى بطريقة للحياة يجب على الناس أن يوفقوا حياتهم وفقاً لها. فبالنسبة لـ "بيرك" على المرء أن يوجه حياته بحيث تلائم النظام الطبيعى للوظائف، والمكانة فى المجتمع، وبالنسبة لـ "توكفيل" تتشكل الهوية من خلال المساواة وما يصابها من قيم، خاصة



أهمية مساعدة الأفراد على صياغة أهداف مشتركة مع الآخرين. وعندما تواجه  
بضرورة الاختيار بين المشاركة الجماعية والمساعى الخاصة، فإن معايير المجتمع، عند  
"توكفيل"، تدفع المرء فى سبيل الاختيار الأول على حساب الأخير، بالمثل يعطى  
"بيرك" الأولوية لاتباع طرق فى الحياة ترتبط بالنظام الطبيعى.

ولكن القيم الأساسية بالنسبة لـ "أواكشوط" التى تحدد للجميع طريقة عامة فى  
الحياة إنما تمثل خطورة على الحرية الشخصية فى المجتمع المدنى. فقد رأى  
"أواكشوط" المجتمع قائماً على الممارسات والقواعد التى برغم أنها لا تملأ على كل  
فرد ما يجب أن يفعل فى حياته، فهى تعطيه الفرصة لتحديد تلك الحياة. وبور الحكومة  
ينحصر فى مساعدة تلك الممارسات ومنع تقلصها بواسطة بولة الرفاهية التى ما أن  
وجدت فستعين للناس هويتهم نازعة منهم حرية تحديد طرقهم الخاصة فى الحياة.  
وبهذه الطريقة فالفرد عند "أواكشوط" يفهم الفضيلة المدنية على أنها تعنى احترام  
للعمليات الجماعية للمجتمع بما فى ذلك فهم الحاجة للامتثال إلى قواعد عادلة. كما أنه،  
أى الفرد عند "أواكشوط"، وعلى وتيرة "توكفيل" من شأنه أن يفهم الفضيلة المدنية  
كإشارة لرغبته فى ألا يصبح معتمداً على الحكومة، إلا أن الاختلاف بالنسبة لـ  
"أواكشوط" فى أن الإحساس بالمسئولية بالنسبة له إنما يترعرع من خلال القواعد التى  
تفرد مكاناً لممارسات تسمح بمدى واسع من الخيارات الفردية، وليس بواسطة  
جماعات تركز انتباه الفرد على الالتزام الديمقراطى نحو المساعدة فى تشكيل الغايات  
العامة. ومن بين الثلاثة الذين ناقشناهم فى هذا الفصل يأتى أواكشوط الأقرب من  
الانتقال إلى الطابور الليبرالى.

وإذا نحينا الفروق بين المحافظين الثلاثة جانباً، فما هو- وبصفة عامة - نصيب  
كل منهم فيما هو محتمل من نقد للرؤى الليبرالية التى ناقشناها سابقاً، متضمناً ذلك  
كلًا من "هوبز"، و"لوك" و"مل"، و"كانط"، و"هيجل"، و"رواز"؟

النقد المحتمل للرؤى الليبرالية للمجتمع المدنى الذى كان من شأن المحافظين أن  
يقدموه يتمثل فى الخوف من أن توجه الفردية الليبرالية الناس بعيداً عن الاهتمام  
بالفضيلة المدنية التقليدية. بالنسبة لـ "بيرك" ستعنى هذه المحصلة تقلص الاهتمام

بالتقاليد المرتبطة بمساهمة كل فرد فى سير أحوال المجتمع ، فى حين أن قدراته تتيح له عمل ذلك. وبالنسبة لـ "توكفيل" يعنى هذا الوضع أن المساواة ستصبح أساساً لشكل من التمرکز حول الذات أو الأنانية egoism بحيث لا يصبح لدى الناس أى اعتبار فى الحاجات الخاصة بالمجتمع الأكبر. أما بالنسبة لـ "اواكشوط" فإن هذا يعنى أن الأفراد، ولأنهم أحالوا سلطة حياتهم إلى الدولة التى تمدهم بالمنافع الأساسية، فهم ليسوا قادرين على الفعل الفردى الحر.

وعن المؤيدين الليبراليين للمجتمع المدنى فكان من شأنهم جميعاً التسليم بأن النزعة الفردية يمكن أن تتلف الشعور بالفضيلة المدنية ، وتقوض الالتزام العام بتأمين الحريات الأساسية للجميع. ولدرء وقوع هذه المحصلة، تملك الأمل كلاً من هؤلاء الكتاب فى المحافظة على نوع من الفضيلة المدنية التى يمكن أن تكبح هذه الروح الفردية بطرق تتجنب إطلاق الآثار الضارة. فعلى سبيل المثال تحدث لوك عن فضائل التسامح، وعقلية "لتعش وتدع غيرك يعيش" التى يوحى بها التسامح. فى حين أن كُتَّاباً آخرين وعلى نحو خاص "رولز"، و"ميل"، و"هيجل" لم يكتفوا بأخلاقيات التسامح، بل كتب كل منهم حول أشكال مختلفة من الاحترام المتبادل. فالترام "رولز" بالعقل العام سعى إلى خلق تشاور لا يقوم فيه الفرد بمجرد الاعتراف بحقوق الآخرين، بل بالاستماع، والأخذ فى الاعتبار لرؤى أو مواقف الآخرين فى مجرى إقرار الأحكام العامة. كما حافظ "مل" على أهمية منح الأفراد لبعضهم البعض، احتراماً يسمح لكل منهم أن ينمى أو يطور من الملكات العليا. أما "هيجل" فقد خامره الأمل أن يضع الأفراد فى نقابات تشرف عليها دولة أخلاقية، وتوقع ألا ينحصر ما يمنحه هذا الوضع المؤسساتى لكل فرد فى الحقوق الأساسية وحسب، بل أيضاً فى احترام الصالح الأعم للمجتمع.

والليبراليون فى محاولتهم تجنب التشعبات السلبية لما طرحوه أنفسهم من نزعة فردية، أشاروا أيضاً إلى إرساء هياكل حكومية تحمى حقوق المواطنين ضد اقتحام الآخرين. فالدولة الوحيدة unitary state عند "هوبز" مجهزة بجميع السلطات التى لا بد أن تمتلكها لحماية الحقوق المكفولة للأفراد. وقد كان كل من "لوك" و"كانط" و"مل" و"رولز" يأملون فى قلب الاستبداد المطلق الذى أوجت به دولة هوبز الوحيدة عن طريق

خلق دولة تقوم على فكرة الفصل بين السلطات. إلا أن خوف المحافظين كان دائماً من أن تنمو الدولة الليبرالية في سلطتها، وباسم تلبية أهدافها، إلى حد أن تأتي في النهاية معارضة لالتزامها بتأمين حقوق الجميع. وقد رأينا الميل نحو إظهار اهتمام بهذا النمط في خوف "بيرك" من الحكومة الثورية الفرنسية التي كان لها أن تدمر جميع التقاليد التي كانت موجودة سابقاً بما في ذلك الدين، وحقوق الملكية الخاصة، وفي هم "توكفيل" من أن تصبح الحكومة المركزية في صورة الأب الذي يتحكم في حياة كل المواطنين، وأيضاً في تفضيل "أواكشوط" للفعل الحر الفردي، وشجبه للدولة كمشروع إلزامي. أما الحجة المتعلقة بالطريقة التي يجب على الحكومة أن تحمي بها حقوقنا فهي تثار اليوم بين المحافظين والليبراليين على نفس الوتيرة السابقة.

إلا أنه فيما يتعلق بهذه المسألة، فإن الطرفين يشتركان في همٍّ مشترك. حيث ينادى كلاهما بمصادر السلطة خارج الحكومة لإحلال التوازن في الحكم ومن ثم تمنع الحكومة من أن تصبح من القوة بما لا طاقة للناس به. وجدير بالجمعيات الطوعية عند "توكفيل"، والانتماءات المحلية للجيرة عند "بيرك"، والممارسات المشتركة لـ "أواكشوط" أن تحقق هذه الغاية. كما يأخذ الليبراليون نفس المسار عندما يناهون بشرائع من قبيل الأغلبية المقيدة عند "لوك"، ورؤية المصالح المتنافسة للمجتمع عند "كانط" والتزام "مل" بمشاركة بيئة العمل في إقرار متطلبات الوظيفة، واحترام، وحماية الجماعات في المجال غير العام عند "رولز". ففي كل من الموقفين إذن، يرى المحافظون والليبراليون المجتمع المدني كمكان يتمتع بحيز مستقل يمكن للناس فيه الانضمام داخل مؤسسات وروابط تعمل كمصد، وكابع لسلطة الدولة.

بالنسبة للمحافظين نجد الحيز المستقل مدعماً بواسطة تقاليد وجدت في أشكال مختلفة من الجمعيات يعتبرها أعضاء المجتمع جوهرية بالنسبة لتنمية هويتهم، فهناك التزامات قوية بدعم وجود حيز مستقل وفقاً لاحترام له تاريخ طويل لمجموعة من التقاليد التي وجدت في المؤسسات الدينية، والأسر، والجيرة، أو الجمعيات الطوعية الأخرى. وبالنسبة لليبراليين فهذه التقاليد ليست مقبولة إلا بمقدار حفاظها على معايير وجدت في البيئة الأخلاقية للمجتمع المدني خاصة الالتزام بتأمين الحقوق الأساسية في

إطار وضع يوجد فيه التزام قوى بالفضائل المدنية لكل من التسامح، والاحترام المتبادل. ولكن عندما تهدد هذه التقاليد المدعمة للحيز المستقل، هذه الفضائل المدنية بتعليم الناس أن يتصرفوا بصورة غير متسامحة تجاه من يختلفون معهم، أو حيثما تنكر هذه التقاليد أية أهمية للاحترام المتبادل، فإن هذه التقاليد التي يطرى عليها المحافظون بإفراط، تكون بالفعل ضارة وليست داعمة للمجتمع المدني. ومن ثم فإن السؤال الذي دائماً ما يطرحه الليبراليون على المحافظين هو : ما إذا كان هؤلاء الأخيرين على استعداد لاتخاذ موقف مثل هذا المثير للشكوك تجاه تقاليد تعتبر ضارة بالبيئة الأخلاقية للمجتمع المدني ؟

فربما كان الليبراليين أن يرفضوا ما طرحوه أنفسهم من رؤية أوردناها في بداية هذا الفصل عندما ذكرنا أن الليبراليين يبنون نظريات للمجتمع المدني تقوم على ترسيخ كل من الالتزام بالحرية والمؤسسات المطلوبة لإحراز هذه الحرية، حتى وإن كان هذا يعنى الإطاحة بالتقاليد. وقد يدفع الليبراليون أنهم على نفس القدر من الاهتمام بالمحافظة على تقاليد صحية مثل المحافظين. فالواقع أن كل من الكتاب الليبراليين قد يدفع بأنه يأمل فى تقاليد من شأنها تعزيز المعالم المحورية للمجتمع الذى يتطلع إليه. فـ "لوك" كان سياًمل فى تقاليد تضمن التسامح، وهيجل كان سياتطلع إلى تقاليد تصون حياة النقابات، و "مل" كان سينشد تقاليد تضمن التقصى العلنى، والتسامح، وكان لـ "رولز" أن يأمل فى تقاليد مجسدة فى أشكال أكثر اكتمالاً من الإجماع المتداخل. فالتقاليد التى يدعمها الليبراليون فى كل حالة قدموها تجعل من الحقوق، والحرية هدفاً أساسياً ورئيسياً. وإذا ضربنا هنا أحد الأمثلة، بالنسبة لليبراليين، لقنا إنه حيثما تعد التقاليد الدينية ذات أهمية، فإنها لا تكون مقبولة إلا عندما ترتبط بتسامح، ويا حبذا لو ارتبطت باحترام متبادل أيضاً .

وقد يتساءل المحافظون مع ذلك، بدون إنكار لأهمية التسامح، والاحترام المتبادل، إذا ما كان الليبراليون تفوتهم حقيقة كون كثير من القيم الجوهرية التى يحتاج الناس إليها - بغرض إضفاء المعنى والقيمة على حياتهم - تعد بالفعل متضمنة فى التقاليد. ليست الحرية فقط هى التى ترتبط بتقاليد معينة، بل أيضاً الحياة الدينية، والكثير من



القيم المهمة الموجودة في المجتمع. وهنا أخالنا نرى السعادة مرتبطة بالمشاركة في مجموعات طوعية كما هو الحال عند "توكفيل"، أو شكل الحياة المرهون بالدين، والنظام الطبيعي كما عند "بيرك" أو السعادة المتحققة في الانخراط في الأنشطة الممتعة في حد ذاتها كما عند "أواكشوط". ومن الأهمية ألا نُهمل أبعاداً أخرى من التقاليد غير الحرية. وقد يتساءل أحد المحافظين: أي خير يتبقى لنا في الحرية إذا ما فقدت جميع المثل الأخرى المهمة- التي تعطي القيمة، والمغزى للحياة- أهميتها أو دُمُرت في مجرى عملية اكتساب الحرية؟ وهذه القضية إنما تطرح أسئلة مهمة سنتناولها في الفصول القادمة خاصة في الفصل الآتي عندما سنناقش "ماكس فيبر"، وفي الفصل الذي يليه عند مناقشتنا لـ "نيتشه".

## هوامش الفصل الثالث عشر

In developing my view of Burke, I rely upon Bruce Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, (Lawrence Kansas: University Press of Kansa, 1993) and Jeremy Waldron, ed., with introductory and concluding essays, *Nonsense Upon Stilts*, ( New York: Methuen, 1987), pp. 77- 96 .

Sibley, *Political Ideologies*, pp 503 - 04 ( ٢ )

Waldron, *Nonsense Upon Stilts*, pp. 79 - 80 . ( ٣ )

George Sabine, *A History of political Theory*, P 116 .For good background sources, see ( ٤ ) aswell Bruce Frohnen, cited in note 1. and Frank O'Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, ( London: George Allen and Unwin Ltd., 1973 ) . Finally, the main source on Burke is his *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O'Brein, ( London: Penguin Books, 1982 ) .

Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 149 ( ٥ )

( ٦ ) المرجع السابق، ص ١٤٩ .

( ٧ ) المرجع السابق، ص ص ١٤٩ - ٥٠ .

( ٨ ) المرجع السابق، ص ١٥٠ .

( ٩ ) المرجع السابق، ص ١٥١ . *Italics in text* .

(١٠) المرجع السابق، ص ١٥١ .

(١١) المرجع السابق، ص ١٥١ .

(١٢) المرجع السابق، ص ١٥١ .

(١٣) المرجع السابق، ص ١٥١ .

Waldron, *Nonsense on Stilts*, P. 91 . (١٤)

Frohnen, *Virtue and the Promise of conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville*, (١٥)

P. 60 .

(١٦) المرجع السابق، ص ٦٠ .

- (١٧) المرجع السابق، ص ٦٠ ، ٦١ .
- (١٨) المرجع السابق، ص ٧٢ ، ٧١ .
- (١٩) Burke, Reflections on the Revolution in France, P. 141.
- (٢٠) المرجع السابق، ص ١٢٩ .
- (٢١) المرجع السابق، ص ١٢٩ .
- (٢٢) Hanna Fenichel Pitkin, The Concept of Representation, ( Berkley: University of California Press, 1967 ) , p. 171 .
- (٢٣) المرجع السابق، ص ١٧٢ .
- (٢٤) Burke quoted in Pitkin, The Concept of Representation, P. 173; also, PP.172, 174 .
- (٢٥) Pitkin, The Concept of Representation, P 176.
- (٢٦) Waldron, Nonsense on Stilts PP - 88 - 89 .
- (٢٧) Burke, Reflection on the Revolution in France, P. 131 . also, pp. 130 . Also, see waldron Nonsense on Stilts, P 89 .
- (٢٨) Burke, Reflections on the Revolution in France, P 129
- (٢٩) Burke cited in Frank O'Gorman, Edmund Burke: His Political Philosophy, P 121
- (٣٠) Burke, Reflections on the Revolution in France P 122 .
- (٣١) Frohnen, Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville, P 84 : also P 85 .
- (٣٢) Burke, Reflections on the Revolution in France, P 187 .
- (٣٣) المرجع السابق، ص ١٨٦ .
- (٣٤) المرجع السابق، ص ١٨٩ .
- (٣٥) المرجع السابق، ص ١٩٦ .
- (٣٦) Alexis de Tocqueville, Democracy in America, ed. J.P Mayer and Max Lerner,(New York : Harper and Row, 1966). See J.P. Mayer's essay in this volume, "Tocqueville's Democracy in America." PP xi-xii.
- (٣٧) Mayer, PP xiii-xvii.
- (٣٨) Tocqueville, Democracy in America, P 264 .
- (٣٩) المرجع السابق، ص ٤٩٨ .
- (٤٠) المرجع السابق، ص ٤٧٥ .
- (٤١) المرجع السابق، ص ٤٧٧ .
- (٤٢) المرجع السابق، ص ٤٧٧ .

- (٤٢) المرجع السابق، ص ٤٨٦ : also, ص ٦٤٨ .
- (٤٤) المرجع السابق، ص ٤٨٨ .
- (٤٥) المرجع السابق، ص ٤٨٥ .
- (٤٦) المرجع السابق، ص ٤٨٨ .
- (٤٧) المرجع السابق، ص ٤٩٢ .
- (٤٨) المرجع السابق، ص ٤٨٢ .
- (٤٩) المرجع السابق، ص ٤٨٢ .
- (٥٠) المرجع السابق، ص ٤٨٢ .
- (٥١) المرجع السابق، ص ٤٨٢ .
- (٥٢) المرجع السابق، ص ص ٨٢ - ٨٥ .
- (٥٣) المرجع السابق، ص ٥٨ .
- (٥٤) المرجع السابق، ص ٤٩٩ .
- (٥٥) المرجع السابق، ص ٤٩٩ .
- (٥٦) المرجع السابق، ص ٥٩٠ .
- (٥٧) المرجع السابق، ص ٥٠٨ .
- (٥٨) المرجع السابق، ص ص ٥١٠ ، ٥٩٠ .
- (٥٩) المرجع السابق، ص ٥٠١ .
- (٦٠) المرجع السابق، ٥١٩ .
- (٦١) المرجع السابق، ص ٥١٩ .
- (٦٢) المرجع السابق، ص ٥٢١ .
- (٦٣) المرجع السابق، ٥٢١ .
- (٦٤) المرجع السابق، ص ص ٢٩٢ - ٩٤ .
- (٦٥) المرجع السابق، ص ٦١٤ .
- (٦٦) المرجع السابق، ص ص ٥٢٨ - ٢٩ .
- (٦٧) المرجع السابق، ص ٦٦٦ .
- (٦٨) المرجع السابق، ص ٦٦٧ .
- (٦٩) المرجع السابق، ص ٦٦٧ .
- (٧٠) المرجع السابق، ص ٦٦٦ .

I will refer to Oakeshott in two major works, *Rationalism in Politics and Other Essays*, (٧١) (London: Methuen, 1962 ) and *On Human Conduct*, (Oxford: Clarendon Press, 1975 ) .

Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, PP. 10 - 11, 5-7, 1-2 . (٧٢)



- (٧٣) المرجع السابق، ص ١٠ .
- (٧٤) المرجع السابق، ص ٢٢ .
- Oakeshott, On Human Conduct, PP . 234 - 35 (٧٥)
- (٧٦) المرجع السابق، ص ص ٥٥ - ٥٧ .
- (٧٧) المرجع السابق، ص ص ٢٢٤ - ٢٥ .
- (٧٨) المرجع السابق، ص ١٠٨ ، ١٨٠ ، ٨١ - ٢٠٢ .
- (٧٩) المرجع السابق، ص ص ١١٢ - ١٢ .
- (٨٠) المرجع السابق، ص ٢٠١ .
- (٨١) المرجع السابق، ص ٢٠٣ .
- (٨٢) المرجع السابق، ص ٢٧٤ .
- (٨٣) المرجع السابق، ص ص ١٥٧ - ٥٨ ، ٢٠٥ - ٦ ، ٢٦٤ ، ٢٧٤ .
- (٨٤) المرجع السابق، ص ١٦١ .
- Oakeshott On Being Conservative," In Rationalism in Politics, PP. 188 - 92 (٨٥)
- (٨٦) المرجع السابق، ص ١٨٤ .
- Oakeshott, On Human Conduct, P. 162 (٨٧)
- Oakeshott, "On Being Conservative," PP. 168 - 77 (٨٨)
- (٨٩) المرجع السابق، ص ١٧٧ .
- (٩٠) المرجع السابق، ص ١٧٨ .
- (٩١) المرجع السابق، ص ١٧٦ .
- Oakeshott, On Human Conduct, PP. 294 - 95 . (٩٢)
- (٩٣) المرجع السابق، ص ص ٢٧٧ - ٧٨٠ . "individual manqué" See his discussion of the who is unable to accept the responsibility which accompanies freedom.
- (٩٤) المرجع السابق، ص ٢٩٤ - ٩٥ .
- Hanna Fenichel Pitkin The Roots of Conservatism, "Michael Oakeshott and the Denial of (٩٥) Politics," Dissent, Fall, , 1973, P . 513.
- Benjamin R. Barber, "Conservatism Politics," Government and Opposition, ١10 : 3, OCT. (٩٦) 1977, P. 459 .

## القسم الثالث

### نقد المجتمع المدني

#### الفصل الرابع عشر

### النقد الماركسي للمجتمع المدني



يقدم هذا الفصل الأطر العامة للنقد الماركسي للمجتمع المدني. ومن ثم يصبح المحور الرئيسي هنا متمثلاً في رؤية كارل ماركس (\*) Karl Marx (١٨١٨ - ١٨٨٣) للمجتمع المدني. ولكن إضافة إلى تلك الرؤية قمنا بتبديل الفصل برؤى "هربرت ماركيوز" Herbert Marcuse (١٨٩٨ - ١٨٧٩) أحد الماركسيين المهمين في الفترة الحديثة. وقصدنا من هذا أن نتناول مشكلة واضحة لا بد لأفكار ماركس من مواجهتها، ألا وهي: كيف من الممكن أن تظل ماركسياً، وأن تستمر في مهاجمة المجتمع المدني، بوصفه وضعاً نافياً للحرية الإنسانية، في مواجهة البقاء المتواصل للرأسمالية؟ ولكن دعونا أولاً نناقش رؤية ماركس بشيء من التفصيل.

## ١ - رد ماركس على هيجل

لكي نفهم نقطة البداية عند ماركس، من الضروري أن نتناقص باختصار رد فعله حيال هيجل. (١) فكما استعرضنا في الفصل العاشر دفع هيجل في كتابه "فينومولوجيا الروح" Phenomenology of Spirit، بأنه من الممكن فهم التاريخ على أنه مدفوع بفكرة محورية أسماها الروح. Spirit هذه الروح إنما تشير إلى التوجهات الأخلاقية التي لا بد أن تكون ماثلة في المؤسسات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية التي تحكم الحياة

(\*) ولد ماركس في مدينة رينيش Rhenish بمقاطعة "ترير" Trir التي تفتخر بأصولها كقاعدة رومانية مشهورة في العصور القديمة. وينتمي بوالديه لسلسلة طويلة من حاخامات اليهود. ولأسباب اجتماعية تحول والد ماركس إلى البروتستانتية Protestantism ونشأ ماركس بلا أي وعي بأنه يهودي. وبعد أن اجتاز فترة الدراسة الأولية بتفوق وتقدير ملحوظ، التحق لفترة وجيزة بجامعة بون ثم جامعة برلين حيث أظهر تفوقاً واضحاً واهتماماً قوياً بدراسة القانون، وفقه اللغة، واللاهوت. وحتى إكماله لأطروحة الدكتوراة، التي أنجزها عام ١٨٤١ "الخلاف في فلسفة الطبيعة بين ديمقراطيس، وأبيقور"، كان يعمل محرراً لصحيفة Rhenische Zeitung التي أخذ عليها عام ١٨٤٢ ميولها الشيوعية من قبل أحد زملاء ماركس بمناسبة سلسلة من المقالات كتبها "موسس هس" (الذي كان يروج لشيوعية مرتكزة على الأخلاق الغيرية المشتقة من فيوريباخ). وأعلن ماركس في رده على هذا المأخذ بأن الشيوعية تظل في ألمانيا من البحوث النظرية، ولم يخف رأيه بأنه قليل الاهتمام بهذه البحوث. بل وأضاف أيضاً: أن الخطر على ألمانيا لا يكمن في محاولة البعض تطبيق الشيوعية قائلاً: "هذا الخطر يمكن أن يتحطم بقوة المدافع"، بل في الإغراءات التي تمارسها "الأفكار" الشيوعية على النفوس، وعلى الضمائر. وهكذا، في تشرين الأول من عام ١٨٤٢، لم يكن ماركس غير شيوعي فحسب، بل كان يقاسم بعض أصدقائه من الهيجليين الجدد أوهامهم فيما كان يخص سلطان الأفكار. ولكن في علم ١٨٤٨ قام هذا الرجل نفسه بتبنيج "البيان الشيوعي" من أجل "عصبة الشيوعيين" التي ساهم في تأسيسها في السنة السابقة. (المترجم) .



الإنسانية. إنها معرفة تتطور على نحوٍ هائل عبر الزمن، وبفهمنا للروح أو إمكاناتنا الأخلاقية؛ فنحن نكتسب صورة أكثر دقة لعناصر الأخلاق، وكيفية الإفصاح عنها. وفي النهاية، أى فى "نهاية التاريخ" end of history تتجلى الروح كاملة، مقترناً ذلك بأكمل فهم ممكن لكلاً من المفاهيم الأخلاقية التى تحكم الحياة، وما يناظرها من أشكال مؤسساتية. والدولة الهيجلية هى أكثر التجسيّدات الأساسية للروح لأنها تقف فوق المجتمع المدنى الذى يمثل ميداناً تسوده المصالح المتنافسة، وهى من ثم تعطى المجتمع المدنى ما يلزم من المعايير الأخلاقية. ويفضل ما توفره الدولة من توجيه أخلاقى يمكن أن يكون هناك كثير من المصالح المتنوعة فى المجتمع المدنى، وفى الوقت نفسه لن يكون هناك تفكك اجتماعى أو تنافس هدام.

أشارت رؤية هيجل إلى أن الروح إنما تبني طريقاً للحياة، وهوية للبشرية تتفق مع أهدافها. إلا أن ماركس قلب هذه الحجة(\*)، دافعاً بأن الروح هى وظيفة

(\*) يمكننا أن نلمح بداية العلاقة بين ماركس، وهيجل للمرة الأولى من خلال ما كتبه ماركس إلى والده بتاريخ ١٠ تشرين الثانى من عام ١٨٢٧، وكان وقتها طالباً فى (برلين)، ليطلمعه على نموه الفكرى ويعلمه بمشروعاته الدراسية. ويمكننا التعرف بسهولة فى لهجة الرسالة، وفى بعض عبارات ماركس مدى تأثير مطالعته الحديثة لهيجل. وهو الأمر الذى يستدعى أيضاً التفكير الملى فى المقامة التى كتبها هيجل فى رأس كتابه الأساسى "فينومولوجيا الروح"، وقت معركة (إيبينا) فى ذلك العهد كان هيجل- الذى ربما لم يكن قد تخطى بعد تخلياً كاملاً عن مطامح شبابه، وعن رغبته فى التأثير فى الواقع تأثيراً مباشراً- يرى أن روح العالم كانت ثائرة. لقد كانت القضية تتعلق بولادة عالم جديد، وكانت الثورة الفرنسية، والفلسفة الألمانية، والرومانسية المستبقات لهذا العالم، وكان عمل نابليون يسهم فى توليد هذا العالم. فى عام ١٨٢٧ أخذ ماركس عبارات هيجل فكتب إلى والده: "إن فى الحياة لحظات تحدّ زمناً ماضياً مثل أحجار الحدود، ولكنها تشير، فى الوقت نفسه، إشارة واضحة إلى اتجاه جديد... وأكثر من ذلك أن التاريخ الكلى يطيب له أن ينظر بعين النسر التى هى عين الفكر، إلى الماضى والحاضر ليعى على هذا النحو وضعنا الحقيقى". رسالة ماركس هذه تعد وعى شعورى لذاته، وهو؛ شأنه فى ذلك شأن كل وعى شعورى عند ماركس- نو قيمة أخلاقية. إنه يتلمح منذ ذلك الحين، نوره فى السنوات المقبلة تلمحاً غامضاً : نقل (المعنى) الهيجلى إلى واقع الأشياء، أى أن يستبدل بالمثالية النظرية فلسفة عمل توفق توفيقاً صحيحاً بين الفلسفة والحياة- وهو مطمح مفكرى العصر جميعاً، ولكنه مطمح ظل نون إرضاء بوجه عام- وأن يستخدم فى سبيل هذا أداة رائعة سبكها هيجل ولكنه لم يعرف هو نفسه مدى أهميتها ألا وهى الديالكتيك. والواقع لقد كتب ماركس فى نفس الرسالة: "قبل كل شئ لقد تأكد أن التضاد الذى تفرضه المثالية بين الواقع وبين ما يجب أن يكون مريب جداً". هذا التضاد بين المثالى، والواقعى، هو إذاً ما سيكون موضع التأملات الفلسفية لدى ماركس الشاب من ١٨٤٠ إلى ١٨٤٨ وموضوع أعماله الأولى حول فلسفة الحق لهيجل، إلى نشر البيان الشيوعى الذى يسمح بعد فترة النضج النظرى بالدخول الحقيقى إلى التاريخ الكلى. راجع فى ذلك: دراسات فى ماركس، وهيجل، جان هيبوليت Jean Hyppolite، ترجمة جورج صدفنى، دمشق ١٩٧١. (المترجم) .

للإسقاطات projections، والأفكار الخاصة بالبشرية. علاوة على أنها؛ أى الأفكار، والإسقاطات؛ بخلقها مفهوماً للروح، كذلك نظاماً أخلاقياً إنما تعكس المسار الواقعي لما يقع في التاريخ من أحداث. وهذا ما يعنى أن التاريخ يتكشف وفقاً لمنطق، ونموذج معين. السمة الرئيسية لهذا النموذج أن البشر يجدون أنفسهم بدايةً في ظروف تنكر امكاناتهم الحقيقية، وهو ما سيتم التغلب عليه لاحقاً عندما تحل الاشتراكية محل الرأسمالية. ومن ثم ففي دفعه بأن فهم الإنسان لنفسه يمثل وظيفة لنموذج متطور من الاحداث التاريخية يسعى ماركس إلى قلب هيكل رأساً على عقب بإظهاره أن الروح ليست هي الخالقة للطريقة التي نرى، ونفهم بها أنفسنا، بل أن عملية الفكر هي التي تخلق الروح. وذهب أيضاً الى ان هذه العملية تكشف لنا عن الطريقة التي يتخذها منطق الاحداث الفعلية في تشكيل، وصياغة منظورات الحياة، وإدراكنا لها. لذلك فعندما يسعى ماركس لتتقيح هيكل كانت نيته إظهار كيف أن هياكل الوجود المادى تخلق اغتراباً لدى الجنس البشرى بإنكار تحقيق الحاجات، والقوى الحقيقية للناس<sup>(٢)</sup> ولن يقدر الناس على بلوغ أكثر حاجاتهم، ورغباتهم حقيقة إلا عندما يفهمون هذه الهياكل، ويقومون بتغييرها.

- .. بهذه اللهجة، دفع ماركس في نقده لفلسفة الحق عند هيكل بأن الأخير قد أساء فهم العلاقة الصحيحة بين الدولة، والمجتمع. فالدولة عند هيكل؛ كتعبير عن فكرة الروح؛ تقلب العلاقة بين الدولة، والمجتمع.<sup>(٣)</sup> فالأمل الأسمى عند هيكل يتمثل في الدولة التي تجسد فكرته عن الحياة الأخلاقية، ومن ثم فهذه الدولة من شأنها أن تخلق الظروف التي تحدد أسس الحياة البشرية. ولكن بالنسبة لماركس، تمثل الديمقراطية المثال الأسمى الذي يمكن للدولة أن تجسده. ففي النظام الديمقراطي يعمل المواطنون معاً خالقين دستورهم الخاص بهم، مقررين الظروف التي سيعيشون في ظلها، وفي الوقت نفسه يقررون الظروف التي ستشكل بمقتضاها الدولة علاقتها بهم. إن هيكل يبدأ من الدولة، ويجعل من الانسان دولة ذات مسحة شخصية subjectified، أما الديمقراطية فتبدأ من الإنسان، وتجعل من الدولة إنساناً متشبيهاً objectified<sup>(٤)</sup> -والحقيقية أن ماركس قد اعتقد في أن الديمقراطية؛ كشكل من أشكال الحكم؛ كانت التعبير الحقيقي

الوحيد عن المصالح العامة للناس. "الديمقراطية فقط .. هي الوحدة الحقيقية بين العام والخاص" (٥).

علاوة على ذلك رفض ماركس صراحة، وبون قيد ، ما أوحى به هيجل بأن البيروقراطية كانت بمثابة طبقة من الموظفين المدنيين نوى العقول اللامعة، والثقافة الرفيعة يقومون على تنفيذ فكرة الروح، ويشكلون المجتمع المدني بأسلوب قادر على تحقيق هذا المثال ideal على أرض الواقع. وكان هيجل كما نتذكر، قد رأى المجتمع المدني بساحة عراك للمصالح الخاصة، وتوقع أن تحول الدولة المجتمع المدني؛ من خلال جهازها البيروقراطي؛ إلى مجتمع من المصالح المشتركة. إلا أن البيروقراطيين بالنسبة لماركس يميلون إلى تمثيل نوع من "المادية المطبقة" crass materialism ، فأسمى اهتمام لدى كل عضو في نظام بيروقراطي هو طموحه الخاص المنفصل، والحاجة الى التقدم في إطار المنظمة. علاوة على كونهم؛ أي البيروقراطيين؛ أشخاصاً يقبلون خضوعهم، وطاعتهم للدولة كشرط لتأمين مستقبلهم. وبدلاً من أن يكونوا مفكرين، وفاعلين مستقلين، فهم يفعلون ما هو مطلوب للحفاظ على سلطة الدولة، وذلك فقط بغرض إعلاء طموحاتهم المادية الخاصة. وفي سبيل هذا تضع البيروقراطية نفسها تحت ستار الإعلاء من شأن المصلحة العامة كمصلحة خاصة ذات بأس شديد تتصارع مع المصالح الخاصة الأخرى (٦).

إحدى التيمات المحورية عند ماركس، والتي تساعد في استجلاء الرؤى التي ذكرناها تواتر هي رؤيته النقدية لمفهوم هيجل عن المجتمع المدني، فالمجتمع المدني عند هيجل كما رأينا يقع في إطار نظام السوق الذي يتيح للأفراد أن يتبعوا مصالحهم الخاصة خاضعين لقواعد، ولوائح مفروضة على السوق من قبل الدولة. والواقع أن رؤية هيجل لعلاقة الدولة، والمجتمع المدني قد أشارت إلى أن الدولة يمكنها أن تخلق مجتمعاً، وشعوراً بالرفاهية العامة داخل مجتمع يتخذ من نظام السوق قبلة له. غير أن ماركس، وكما اشارت هذه المواقف التي وصفناها منذ قليل لم يعتقد أن المجتمع المدني؛ الذي يستند على التبع الحر للمصلحة الذاتية؛ يمكن أن ينتج مجتمعاً وشعوراً بالرفاهية المشتركة حتى لو كان خاضعاً لمفهوم الصالح العام الذي تنظمه الدولة. فكل



ما يمكن لهذا الوضع أن ينتجه يتمثل في أفراد لكل منهم مصالحه الخاصة التي يتبعها دون أن يكون لدى أى منهم ولو القليل من الهم بالصالح الأعم.

وأخيراً رأى ماركس أن رؤية هيجل للدولة نزعته نحو إثارة الغموض حولها، أو بمعنى آخر إلى محاولة إقناع الناس بأن الدولة الموجودة قد افصحت فعلياً عن الأفكار الهيجلية، في حين أنها في الحقيقة لم تفعل ذلك. وإزالة هذا الغموض عن الدولة، ومن ثم التعرض إلى حقيقة كون الأفكار الهيجلية لم يتم بلوغها فعلياً في الدولة التي وصفها هيجل، من الضروري أن نزيح هذه الغمائمات الهيجلية. وفي سبيل هذا لا غنى للناس؛ إذا ما أراونا فهماً حقيقياً للظروف الجارية؛ عن أن يفهموا الطابع المادي للمجتمع، خاصة بنية الحياة الاقتصادية التي غالباً ما تجعل الأفراد مغتربين، وتمنعهم من المشاركة في أنشطة تمنحهم الابرار الكامل لقوتهم الموروثة. وقد وضع ماركس كتاباته المبكرة بما في ذلك المخطوطات الاقتصادية والفلسفية -Economic and Philo-sophic Manuscripts، ومقالته حول المسألة اليهودية On the Jewish Question وفي ذهنه هذا الهدف. فدعونا نتناول هذه الموضوعات.

## ٢ - التحرر السياسي: الحقوق في المجتمع المدني

يعد تناول ماركس للمجتمع المدني الحديث تناولاً مركباً متعدد المستويات multi-layered. ففي قلب المجتمع المدني نجد نظام الاقتصاد الرأسمالي، وحول هذا القلب هناك الطبقات المختلفة المغلفة لهذا القلب أو لنقل طرق الحياة التي نتطلع هنا إلى مناقشة كل منها على حدة، حيث سنرى أن كل طريقة تتضمن وصفاً للكيفية التي تنفّى بها الحياة في المجتمع المدني أولوية التطوير الكامل للأشخاص. وفي مناقشة هذه الطبقات المختلفة للحياة سنبدأ من الخارج إلى الداخل حيث ينصب اهتمامنا الأول على مناقشة ماركس للمجتمع المدني، ودلالة فكرة الحقوق المتساوية التي أخذت من وجهة نظره مكانة بارزة في المجتمع المدني بالنسبة لحياة الأفراد. ثم نتأقش بعد ذلك الطبقة التالية من الواقع متمثلة في الاغتراب. وبعدها نتناول مصادر الاغتراب، والخبرة



المصاحبة له متمثلة في الاستغلال exploitation. وفي مناقشة هذه الأمور نعاين النقد التاريخي، والاقتصادي للرأسمالية عند ماركس، وفي قيامنا بهذا نعود إلى المشكلة الجوهرية ، وهي مناقشة ديناميات الاقتصاد الرأسمالي.

وإذ نبدأ في هذا المخطط نقول إن ماركس في مقالته "حول المسألة اليهودية" On the Jewish Question التي تتضمن رؤيته لأهمية الحقوق في المجتمع المدني؛ ذكر أن الدولة العلمانية الحديثة تشير إلى "وجود مزدوج double existence يرى الأفراد فيه أنفسهم بوصفهم أعضاء في مجتمع مدني كأشخاص لهم خصوصية يتتبعون مصالحهم الخاصة، ويسعون إلى رفاهيتهم الخاصة. هذا من جانب، ومن الجانب الآخر فهم؛ أي الأفراد؛ يرون أنفسهم مواطنين ملتزمين بالصالح العام. وفي مناقشته للعنصر الفردي الخاص private في المجتمع المدني كان في ذهن ماركس أن الحياة في المجتمع المدني توجد في نظام للسوق يسيطر عليه الرأسمالي حيث يتنافس أعضاء هذه البيئة مع بعضهم البعض كأفراد يسعون لجني أكثر ما يمكنهم لانفسهم في ظل خضوعهم بالطبع لما يحكم العملية التنافسية من قواعد. هنا نجد كل فرد يتصرف كمجرد فرد خاص private individual، يعامل الآخر كوسيلة، ويحط من شأن نفسه إلى مجرد الدور المنحصر في الوسيلة، ومن ثم يصبح العوية قوى (السوق) الغريبة" (٧) (\*).

(\*) هذه السمات هي من بين المعالم التي تميز ؛ من وجهة نظر ماركس؛ علاقة الناس ببعضهم البعض في المجتمع المدني الرأسمالي، حيث يتحدث هنا عن "عضو في المجتمع المدني أي...عن الإنسان منفصلاً عن الآخرين" ويشير إلى المجتمع المدني باعتباره مجال حرب الجميع ضد الجميع، ويعتقد ماركس أن الإنسان في هذا المجتمع يوجد فحسب من أجل شخص آخر كما إن الآخر يوجد من أجله طالما أن كلا منهما وسيلة بالنسبة للآخر. فالمجتمع المدني فيما يقول ماركس هو مجال للأناية، إنه عالم الأفراد المتنافرين الذين يعادى بعضهم بعضاً، والإنسان في المجتمع المدني هو إنسان أناني ينظر إليه باعتباره جوهراً فرداً منعزلاً ومنكفئاً على ذاته، إنه على حد وصف ماركس "فرداً منعزلاً عن المجتمع منكفئاً على ذاته مشغولاً كلية بمصالحه الخاصة وبالتصرف وفق نزواته الطبيعية الخاصة. والرابطة الوحيدة بين الناس وبين هذه النوعية من الأفراد هي الضرورة الطبيعية والحاجة والمصلحة الخاصة على ملكيتهم وأشخاصهم الأناية. انظر: الاغتراب؛ ريتشارد شاخ، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠. (المترجم)

لكن فيما يخص العنصر الجماعى نجد الأفراد يفكرون فى أنفسهم كمواطنين داخل مجتمع سياسى **political community** وهم فى هذا الدور يعتقدون أن الدولة قادرة على خلق منظور لنظام عقلاى شامل يسير على الجميع.<sup>(٨)</sup> والحقيقة أنه، كما رأينا كانت هذه هى رؤية هيجل للعلاقة الحديثة بين الدولة / المجتمع. فالدولة التى تعتلى؛ عند هيجل؛ المجتمع المدنى وكذلك نظام السوق من شأنها أن تنتج نظاماً، ووحدة داخل كلا المجالين. وهنا نتيجة لأعمال الدولة لن يرى الأفراد فى المجتمع المدنى أنفسهم كأفراد منفصلين يتنافسون مع بعضهم البعض ، بل سيعتبرون أنفسهم أعضاء فى مجتمع يتقاسمون شعوراً مشتركاً بالمسؤولية نحو رفاهية هذا المجتمع. وهذا المنظور؛ بالنسبة لـ "ماركس"؛ إنما يحل الدين المسيحى بنسخة علمانية جديدة من الدين. فيقول ماركس: ان الدولة السياسية فى علاقتها بالمجتمع المدنى تعد روحانية تماماً مثل السماء فى علاقتها بالأرض<sup>(٩)</sup>.

يبدو الأمر بالنسبة لـ "ماركس" أن البعد الخاص **private dimension** لوجهى الحياة فى المجتمع المدنى هو المسيطر، والمحدد للمحصلات جاعلاً بذلك خلق مجتمع اشتراكى مسألة فى عداد المستحيل. وقد بين ماركس هذه النقطة بالإشارة إلى أن التقدم الرئيسى للمجتمع المدنى؛ منح الحقوق الأساسية للجميع؛ يفضى الى ظروف مناقضة للجماعية. فحقوق الإنسان **human rights** فى الإعلان الفرنسى لحقوق الانسان والمواطن **Declaration of Man and Citizen** عام ١٧٩٣، تدل عند ماركس على الحقوق الخاصة بالإنسان كعضو فى مجتمع مدنى **a member of civil society**؛ انسان انانى منفصل عن بقية الناس، والمجتمع.<sup>(١٠)</sup> والحقوق التى أشار اليها ماركس كانت الحرية، والملكية، والمساواة والأمان. فالحرية هى الحق فى عمل أى شىء يريده المرء ما دام لا يضر بالآخرين، والحق فى الملكية هو الحق فى تمتع المرء بالثروة واكتنازها كما يريد بدون اعتبار فى الآخر، وباستقلال عن المجتمع.<sup>(١١)</sup> وهذا الحق لا يخرج عن كونه مجرد "حق فى المصلحة الذاتية".<sup>(١٢)</sup> اما المساواة فهى الحرية المتكافئة، أو الالتزام المتكافئ بعمل ما يريده المرء، وبناءً على هذه الرؤية يعد كل شخص "عنصراً موحداً مكتفياً بذاته" **self-sufficient monad**. أما الأمان فهو حماية جميع حقوق المرء، أو كما يصف ماركس "تأمين الأنانية"<sup>(١٣)</sup>.

ومن ثم فالحصول على الحقوق فى مجتمع مدنى تسيطر عليه علاقات السوق يميل لتحويل الأفراد إلى أشخاص يفكرون فى أنفسهم على أنهم منفصلين عن كل شخص آخر فى مجرى القيام بأى شىء يريدونه ما دام لا يضر بالآخر. وهنا يُعرّف كل فرد الآخرين كمجرد مشاركين فى سعى لإدراك مصلحتهم الخاصة. ولكن الأفراد فى هذا الوضع يكونون غير قادرين على إيجاد أساس لالتزام متبادل امام مفهوم مشترك للصالح العام، والشروط المحققة للمجتمع الجماعى. وبالتالي فقد ذكر ماركس أن الحرية فى مجتمع مدنى كحق للإنسان لا تتأسس على العلاقات بين الإنسان، والإنسان بل على فصل الإنسان عن الإنسان. فهى حق فى الانفصال. حق الفرد المنعزل المنكفى على ذاته<sup>(١٣)</sup>.

وتصبح المشكلة التى تكتنف العيش فى بيئة من هذا النوع- حيث الناس منفصلين عن بعضهم البعض بهذا الشكل، يعيشون فى علاقات عدائية تجاه بعضهم البعض- فى غياب أساس "لتحرر الإنسان".<sup>(١٤)</sup> إنه هدف يلزم لتحقيقه وجود مجموعة أخرى من الحقوق يجب أن نضعها فى الاعتبار بصفقتها اهم بكثير من حقوق الإنسان. وكان فى ذهن ماركس هنا "حقوق المواطن"<sup>(١٥)</sup>. **rights of the citizen.** إنها حقوق تتعلق بالمشاركة فى إقرار السياسات العامة، والحق فى وجود تداول مفتوح، وحر للآراء، والحق فى مطالبة المسئولين بتعديل افعالهم. والحصول على هذه الحقوق السياسية يُمكن الافراد من إرساء قاعدة للانخراط فى العمل العام مع بعضهم البعض<sup>(١٦)</sup>

والحقيقة أن ماركس قد ذكر أن "التحرر الإنسانى لن يكتمل إلا عندما يستوعب هذا الانسان الفرد الواقعى ذلك المواطن المجرد بداخله ... وعندما يكون قد تعرف على قواه ونظمها ... بصفقتها قوى اجتماعية، بحيث لا يفصل بعد ذلك هذه القوة الاجتماعية عن نفسه كقوة سياسية".<sup>(١٧)</sup> وقد عنى ماركس بهذا البيان أن الأفراد يجب أن يكون لديهم القدرة على صياغة مجتمع سياسى يمثل المصالح العامة، والحاجات التى يتقاسمها الجميع. علاوة على أن المجتمع السياسى يجب ان يتم تنظيمه بطريقة تسمح للأفراد بتشكيل، وتنظيم الحياة الاقتصادية للمجتمع بحيث تتحقق التنمية الكاملة لقدرات الناس. فالأفراد يجب أن يكونوا جزءاً من مجتمعات منخرطين فى انتاج السلع، وأيضاً يجب لهذه المجتمعات ان تتأصل فى علاقات اجتماعية يقوم بإدارتها،

وتنظيمها أعضاء المجتمع أنفسهم. في هذا الوضع يستخدم العمال حقوقهم كمواطنين لإقرار ما سيتم إنتاجه، وكيفية تنظيم المهارات، والطاقت المختلفة لإنتاج هذه السلع وكما يقول جيرمي والدرون Jeremy Waldron : إن التحرر الكامل عند ماركس لا يتطلب بذلك وجود مجتمع سياسى فحسب، بل انخراط ذلك المجتمع في التنظيم الديمقراطي، وإدارة الحياة الاقتصادية الانتاجية.<sup>(١٨)</sup> .

مع ذلك تبقى المشكلة في أن الحقوق السياسية برغم أنها خطوة مهمة، وتقدمية إلا أنها لن تسمح بالتحرر الكامل ما دامت موجودة في مجتمع رأسمالي.<sup>(١٩)</sup> في هذه الحالة سيستخدم الناس حرياتهم للاستمرار في الإغلاء من الوجود الفردي الأناي الذي ذكر ماركس انه سمة المجتمع المدني الحديث. ومن ثم لن يصبح الأفراد مواطنين مشاركين في تشكيل الحياة الاقتصادية للمجتمع كما أمل ماركس ، وهذا الاغتراب المستمر في المجتمع الرأسمالي يوضح السبب في أنه لامناص من حدوث هذه المحصلة.

### ٣- الاغتراب الحديث (\*)

إن الحقيقة الأساسية للحياة بالنسبة للعامل العادي في مجتمع مدني خاضع للرأسمالية أنه؛ أي العامل؛ لا ينتج السلع فحسب بل نراه هو نفسه أيضاً يتحول إلى

(\*) الفعل يغترب alienate فعل لازم شأنه في ذلك شأن معادليه في اللغة الألمانية، وهو يعنى حرفياً "يفقد غريباً أو يجعل شيئاً ما ملكاً لآخر" ولكن الاسم المشتق منه وهو الاغتراب شأن المرادف الألماني الغربية Entfremdung وعلى عكس الكلمة الألمانية التي تعنى التخارج لا يستدعي للذهن عادة نشاطاً إلا في سياقات خاصة حيث يستخدم كاصطلاح فني، وما يرتبط في ذهننا ابتداءً بكلمة الاغتراب أو الغربة هو حالة للوجود الانساني حالة كون المرء مغترباً أو مفارقاً لشيء أو لشخص. إلا أن الاغتراب صار له بعد ذلك تراثاً واسعاً وممتداً على المستويات الفلسفية والفنية والأدبية. على سبيل المثال حظى هرمان هسه بتقدير قل أن يحظى به كاتب آخر ممن يعتبرون أنفسهم مغتربين، وكانت روايته التي وثبت به إلى مكانته المميزة "دميان" صدرت بعبارة هرقلطس الشهيرة "عن نفسي أبحث" وقد جاء بها هسه في الرواية قائلاً: لا أنشد إلا أن أحاول أن أعيش كل هذا الذي تصنعه نفسي انطلاقاً من ذاتها، ترى لماذا يعد ذلك بكل هذه الصعوبة؟ وكان هذا أيضاً هو موضوع هسه في رواياته التالية، وهو أسلوب آخر في القول بأن التغلب على الاغتراب أمر شاق، فنرى في رواياته "ستيان وولف" نقلاً ومناقشة لصيحة فاوست الشهيرة:

ثمسة روحان يقطنان، ويا للحسرة، في صدرى

وتناضل كل روح منهما للتخلص من توأمه.

راجع : تصدير والتر كاوفمان تحت عنوان "حتمية الاغتراب" لكتاب شاخ، المرجع السابق (المترجم) .



سلعة<sup>(٢٠)</sup> ، فهو مجرد سلعة لأن قيمته الوحيدة تأتي عن حقيقة كونه لا يمتلك سوى عمله لبيعه لمن يمكن أن يستغله في تصنيع المنتجات. ففي الاقتصاد الرأسمالي، لا يعترف بالعمال لمهارتهم المختلفة، والمتنوعة أو لقواتهم، وقدراتهم الخاصة بل نجدهم في نظر هذا المجتمع مجرد محتوى للطاقة عندما يستخدم كما ينبغي؛ مثله مثل أية آلة أخرى؛ يمكن أن يأتي بما ترغب فيه طبقة الملاك من نتائج. وهنا نجد أن أكثر ما يرغب فيه ماركس هو القيام بتطوير كامل لقدرات الناس تماماً مثلما أراد "مل". فقد ذكر ماركس أن "التوجه الحقيقي الفعال للإنسان نحو نفسه ككيان خاص أو ظهوره كنوع حقيقي (أي إنسان) لا يكون ممكناً إلا بإخراجه، وبشكل حقيقي جميع الطاقات التي تخصه كجنس بشري".<sup>(٢١)</sup> مع ذلك؛ وكعاقبة للرأسمالية؛ يعرف العامل نفسه فقط من خلال ما يصير عليه كفرد منخرط في "عمل اغترابي" أو في نشاط يفصله عن التعرف على مهاراته وطاقاته الأساسية وتحقيقها. ومن زاوية هذه التجربة، يشير الاغتراب -alienation إلى نمط من العمل يمنع الفرد من معرفة أو تطوير مواهبه، وطاقاته. في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ١٨٤٤<sup>(\*)</sup>، تناول ماركس أربع طرق مختلفة يقصص بها الاغتراب عن نفسه. أولاً هناك اغتراب عن المنتج الذي ينتجه العامل بنفسه.<sup>(٢٢)</sup> فنتيجة للعمل الذي ينخرط فيه العمال يصبحون معتمدين على مجتمع في حاجة إلى المنتجات التي ينتجونها، لأنه بدون هذه الحاجة إلى تلك المنتجات لن يكون ثمة عمل للعمال، وبالتالي لن يكون هناك سبيل للعامل لتقوية نفسه. ولكن في الوقت نفسه فإن المنتجات التي ينتجها العامل لا تغير على أية حال من الظروف الاجتماعية التي يتم

(\*) خلال القرن الذي أعقب وفاة هيجل لم يحظ تحليله للعقل المغترب عن ذاته في الظاهريات باهتمام كبير ولم يلق اصطلاح الاغتراب إلا ذيوياً محدوداً إن كان قد لقي مثل هذا الذيو على الإطلاق، وقد ثار الاهتمام بهما معاً فحسب مع نشر "مخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية في عام ١٩٣٢"، وكان اسم ماركس قد لقي اهتماماً واسع النطاق لبعض الوقت ولكن نشر مخطوطاته تلك لعام ١٨٤٤ كشف جانباً منه لم يكن معروفاً من قبل ألا وهو جانب الفيلسوف الإنساني المتحمس والمهتم قيل كل شيء بقضية تحقيق الإنسان لذاته. وهذا الكشف عن ماركس كفيلسوف إنساني جذب اهتمام الكثيرين مما أسفر عن إن الكثيرين قاموا وما يزال كثيرون يقومون بقراءة المخطوطات وأدى ذلك بدوره إلى ذيو اصطلاح الاغتراب الذي استخدمه ماركس بكثرة في المخطوطات في نقده للمجتمع المعاصر له وفي وصف للإنسان المعاصر. المرجع السابق. (المترجم) .

فى ظلها الإنتاج، وهذه الظروف تعد ذات أثر إغترابى شديد بمعنى أنها تتكرر على العامل أساس الانخراط فى نوع العمل الذى من شأنه أن يتيح له بلوغ قوته<sup>(٢٣)</sup> والسلع التى ينتجها العمال فى مجتمع رأسمالى إنما ترمز إلى إستمرارية الظروف الاقتصادية التى تخلق لديهم الاغتراب ، وذلك بجعل من المستحيل بالنسبة لهم التحكم فى مكان عملهم من أجل خلق السلع، وتنظيم علاقات الإنتاج التى تجعل من تحرر الإنسان شيئاً ممكناً.

هناك أيضاً اغتراب عن فعل الإنتاج نفسه **act of production** <sup>(٢٤)</sup> ، حيث يكون الفرد مجبراً على الانخراط فى عمل ليس له فيه ناقة ولا جمل، وليس له علاقة كذلك بتطوير قوته الأساسية ككائن بشرى. "فهو يكون فى المنزل عندما لا يعمل، وعندما يعمل لا يكون فى المنزل، أى أن عمله ليس من وازع ذاته، ولكنه قسرى، عمل مرغم عليه **forced labour**"<sup>(٢٥)</sup> والتجربة التى كانت فى ذهن ماركس هنا تتمثل فى عمال خطوط الإنتاج الذين يقضون ساعات طويلة فى العمل يكررون بلا نهاية نفس الروتين مرة تلو الأخرى<sup>(٢٦)</sup> هذا النوع من العمل إنما يفضى إلى إخصاء العمال، وتجريدتهم من قواهم البدنية، والعقلية<sup>(٢٧)</sup> علاوة على ذلك، وبسبب أن هذا النوع من العمل يجعلنا نعيش فى علاقة بعيدة عن طاقاتنا، وقدراتنا الأساسية فنحن نعيش شعور من الغربة الدائمة عن أنفسنا. وعلى أثر ذلك، لا يمكننا مطلقاً ان نعرف طبيعة ما يمكننا أن نكون عليه، ولا كيف نمضى فى حياة تسمح لنا ببلوغ جميع قدراتنا، وطاقاتنا الأساسية الى أقصى حد ممكن. وهنا فنحن لدينا اغتراب عن الذات **self-estrangement** تماماً مثلما كان لدينا من قبل اغتراب عن الشيء<sup>(٢٨)</sup>.

كما أننا؛ فى الشكل الثالث من الاغتراب؛ نفتقد القدرة على فهم قدراتنا كجنس **species**. وهذا لا يعنى فقط أننا لا يمكننا تبين قدراتنا الخاصة كأشخاص لنا تفردنا فحسب، بل إننا كذلك لسنا فى استطاعتنا أن نتبين الصورة الكلية للقدرات التى تتوفر للإنسان بصفته جنس بشرى. هنا ميز ماركس بين القدرات المرتبطة بالعمل الانسانى، وتلك المتعلقة بالحيوانات. فالحيوانات يمكنها إنتاج سلع مجرد إشباع حاجات مباشرة مرتبطة باستمرارهم على قيد الحياة. والجنس البشرى يعرف كيف ينتج السلع التى

تتفق ومعايير جميع أنماط الاجتناس وليس فقط حياة الكائن البشرى.<sup>(٢٩)</sup> علاوة على أنه، ككائن واع conscious يسعى الإنسان لانتاج اساس لكل ما فى الحياة فهو خلافاً للحيوان يمكنه اطلاق الأحكام فيما يتفق مع قوانين الجمال<sup>(٣٠)(\*)</sup>. الشئ الذى يهمنى هنا ويعد ذا دلالة ، هو أن الإنسان بإمكانه معرفة قدراته واختيار طرق الحياة التى تضمن الازدهار الإنسانى. هذه الإمكانيّة التى يتجرّد منها فى وضع العمل الذى انتقده ماركس، الأمر الذى يرجع إلى حد كبير إلى أن الإنسان لا يمكن مطلقاً أن يتحرر من العيش مثل الحيوانات إذا ما ظل معنياً فقط بحاجاته المباشرة التى تبقى على قيد الحياة. ولكن فى ظل الثقافة التى تفشل فى حماية هذا المنظور، يصبح الأفراد طبيعياً naturally - وفى الشكل الأخير من الاغتراب- مغتربين عن الآخرين<sup>(\*\*)</sup> estranged from others. لأنه مجرد ألا يستطيع المرء فهم طبيعته الجوهرية فالأمر كذلك أنه لن يتسنى لأحد معرفة الطبيعة الجوهرية للآخر.<sup>(٣١)</sup> والجانب الآخر المؤسف فى هذه التجربة أنها تحطم الأمل الكانطى فى احترام الآخرين كغايات، وليس مجرد وسائل.

(\*) يشير ماركس إلى أن العمل ينبغى أن يكون نشاطاً يحقق الإنسان ذاته من خلاله، ويطور بحرية طاقاته الروحية، والعضوية ويقول أن العمل ذاته يتبغى أن يكون إشباعاً لحاجة أكثر منه مجرد وسيلة يمكن من خلالها اشباع حاجة أخرى ويجب أن يكون العمل قبل كل شئ "طوعياً وحرّاً" وعمل الإنسان ذاته، ونشاطه العفوى وسيبدو هذا النشاط خلقاً فنياً أو على الأقل شكلاً من أشكال النشاط يمكن أن يمارس من خلال الحرفية، ولا غرو فى ذلك، وماركس هو من وصف الإنتاج الإنسانى بأنه يتم وفق قوانين الجمال. المرجع السابق. (المترجم).

(\*\*) الاغتراب عن الآخرين الذى يتحدث ماركس عنه يتعين أن يفهم باعتباره يتضمن غياباً شاملاً للاحساس بالصحة، وتقوياً للآخرين باعتبار أنهم ليست لهم أهمية إيجابية تتجاوز أهميتهم كوسائل للغايات الشخصية وعداء يقوم على الإحساس بالتنافس وتوقع الاستغلال المضاد، وهذا الاغتراب يضرب بجذوره فى المتمحور حول الذات الذى لا يلتفت فحسب إلا إلى التمييز الخاص بل وكذلك فى التصور عن الذات يستبعد أية فكرة للاجتماعية. وفى هذا الصدد فإن الإنسان الأنانى الذى يغترب عن الآخرين لدى ماركس مماثل للفرد المتمحور حول خصوصيته عند هيجل والذى تتمثل علاقته بالبنية الاجتماعية فى "الاغتراب"، وفى كلتا الحالتين نجد الاغتراب موضع التناول نتيجة لقصر مطابقة الذات على الذات الخاصة، وبالطبع فإن الآخرين عند ماركس هم الذين ينظر إليهم بالتبعية باعتبارهم أغراباً بينما لدى هيجل نجد أن طبيعة الإنسان الجوهرية التى يعتبر أن هذا المفهوم عن الذات البالغ القصور يهملها أى عنصر الاجتماعية عند ماركس، والكلية عند هيجل. المرجع السابق. (المترجم).

فمعاملة الآخرين كغايات في السياق الماركسي يتطلب ان يكون المرء قادراً على ادراك، وتدعيم ما لدى الآخر من صفات في كليتها **wholeness** بما في ذلك الاعتراف بالطاقات الكامنة لديه. ولكن في مجتمع رأسمالي حيث الفرد لا يعد سوى سلعة تسعى وراء حاجات الإبقاء لا يمكن إدراك هذا الهدف.

#### ٤ - معايير الحياة المغترية

ربما تكون أعظم مأساة في الوجود المغترب أن معايير الحياة المغترية تخلق لدى المواطنين؛ من العمال وأرباب العمل على حد سواء؛ فقدان الاعتبار في الفضائل الأساسية التي تحقق مجتمع مكرساً لتحقيق أكبر قدر من التطور لكل فرد. والقيم الرئيسية التي تحل محل الفضائل من هذا النوع هي تلك القيم المرتبطة بالجشع - **ava-rice**. وهناك عاملان رئيسان في هذه المأساة: إدخال الماكينة، والرغبة التي لا تهدأ في كسب المال . فتنظيم العمل - كما رأينا - يجعل من كل عامل مجرد محرك للآلة "إنه (أي العامل) يصبح ملحقاً بالآلة، ولا يصبح مطلوباً منه سوى المهمة الأبسط، الأكثر رتابة، الأسهل إتقاناً".<sup>(٣٢)</sup> فبعد أن يصبح غير مطلوب من كل شخص سوى القيام بمهمة بسيطة على الماكينة يثبت الفرد عند حالة "الإنسان غير الناضج أو يصير "كالطفل".<sup>(٣٣)</sup> كذلك يجب على العمال؛ وفي سبيل خدمة الماكينات؛ أن يكتفوا انفسهم وفق المبادئ المرتبطة بانتاج الثروة. وهذا يعني أنه محتم عليهم قبول وجودهم عند مستوى البقاء أحياء بحيث يتجه النصيب الرئيسي من أرباح عملهم الى صندوق مالي يتحكم فيه الملاك، ويمكن استخدامه في شراء ماكينات جديدة. ولإنجاز هذا الهدف، يتعلم الناس أن يعيشوا حياة نكران الذات، والواقع أن العامل يتحول إلى شخص مطيع ليس لديه حاجات تتجاوز ما يبقيه على قيد الحياة<sup>(٣٤)</sup> بحيث يمكن لصاحب العمل أن يستخدم الثروة التي يخلقها العامل ليس في تمكين هذا الأخير من إدراك طاقاته الكاملة بل للحصول على مزيد من الماكينات أو رأس المال لنفسه. هنا يقول ماركس: "كلما قللتكم (أيها العمال) من التفكير، والحب، والتنظير، والغناء، والرسم، والتخيل ... إلخ ، كلما زدتكم (أيها الرأسماليون) من التوفير، وكلما عظمت ثروتكم... رأسمالكم".<sup>(٣٥)</sup>



هذا علاوة على ما تجده في هذا النظام من هدف وحيد تندفع وراءه طبقة الملاك وهو طلب المال<sup>(٣٦)</sup> . والواقع أن المال لا بد أن يأخذ مكان الصدارة<sup>(\*)</sup> . ولكن في الوقت نفسه ، ويحكم الانتشغال بالمال ، تصبح هناك قيمة أخرى ذات بعد أساسي وهي الجشع. " فالإسراف والسفه " *excess and intemperance* يصبحان المعيار الحقيقي<sup>(٣٧)</sup> . وهذا الميل مرتبط بالسعى الى خلق شعور في أذهان الناس بالحاجة إلى أنواع محددة من السلع التي لا بد أن يتعلم الناس الرغبة فيها . إنها السلع التي يروج لها من يعرفون انهم إذا تسنى لهم جعل ما يكفي من الناس يشترونها فسوف يحرزون - أى الباعة - ثروة ، وقوة اجتماعية على المشتريين ، وأيضاً على العمال الذين ينتجونها . فهدف البائع إذن هو خلق حاجة جديدة *new need* في أذهان المستهلك للأشياء التي ينتجها . وهنا يجب على البائع أن يقنع المستهلك بأن يرغب في شيء لا يحتاج إليه في الوقت الراهن . وعندما ينجح في ذلك سيقضى الأمر بالمستهلك القيام بما يلزم من التضحيات لمراكمة ما يطلبه البائع من مال من أجل السلعة، ويتقديم هذه التضحيات تولد صيغة جديدة من الاعتماد، صيغة تجعل المستهلك خاضعاً لطبقة المنتجين. وبهذه الطريقة فقد " أغوى " البائع المستهلك للوقوع في شرك "نمط جديد من الإشباع *new mode of gratification* وبالتالي ألحق به دماراً اقتصادياً<sup>(٣٨)</sup> .

( \* ) It is therefore regarded as omnipotent...Money is the procurer between man's need and the object, between his life and his means of life. But that which mediates my life for me, also mediates the existence of other people for me. For me it is the other person.

"what, man! Confound it, hands and feet And head and backside, all are yours ! And what we take while life is sweet, is that to be declared not ours? Six stallions, say, I can afford, is not their strength my property? I tear along, a sporting lord, As if their legs belonged to me."

Goethe: Faust See Marx, Economic and Philosophic Manuscripts, Progress Publishers, 1977, P. 108 . ( المترجم ) .

وأخيراً يعد المال أساساً لتحديد ماهية كل شخص، وما يمكن أن يكون عليه كل شخص. وهذا يعنى أن ماهيتى كشخص دائماً ما تكون وظيفة لما أملكه من مال، وما يجب أن أفعله لكسب المال. ومن ثم فإذا كان من الضرورى بالنسبة لى؛ وبغرض كسب المال؛ أن أبعد طاقاتى الأصلية سأفعل. فربما يمكننى بفضل طاقاتى الأصلية أن أصبح طبيباً، ولكن لأن والدى لم يحتكم على المال لمساعدتى فى أن أصبح طبيباً فلا يمكننى تتبع هذا المسار المهنى ، وبدلاً من ذلك، أتحول إلى رجل أعمال يتلخص اهتمامه الوحيد فى الحياة فى كسب المال. لكن لو فرضنا من ناحية أخرى اننى لم أكن أتحلى بما يكفى من فطنة تمكننى من أن أصبح طبيباً، ولكن مع توفر ما يوصلنى إلى ذلك من الرغبة، والمال. فى هذه الحالة سأصبح طبيباً رغم حقيقة اننى لا يجب ان أكون. يقول ماركس هنا: كل ما لا أقدر أن أفعله كإنسان، والذي بالتالى تعجز كل طاقاتى الفردية الأساسية عن إتمامه، يمكننى ان أفعله بوسيلة المال(\*) (٣٩) ومن السهل علينا ان نفهم كيف تُفقد كثير من الفضائل التقليدية- فى ظل نظام كهذا - مكانتها من الأهمية. فما زال الناس يتحدثون عن فضائل من قبيل الإخلاص، والحب فى حين أن هذه الفضائل قد حل محلها ما يناقضها؛ شرور من قبيل الكره، وعدم الوفاء حيث يصبح من الضرورى من أجل المال أن تفعل ذلك. (٤٠) فإذا كان على اليوم أن أصبح محباً بغرض أن أكون ناجحاً فى تحقيق الثروة سأفعل، لكن إذا تطلب الأمر منى غداً أن أصبح قذراً، وضيعاً فى سبيل الظفر بالمال سأفعل. فليس هناك من فضائل دائمة، وثابتة، وتقليدية يمكن أن تصبح عماداً للحياة بل فى المقابل سوف تتعدل قيمى بفعل ما يطرأ من تغيرات على مجريات أمورى.

Money is the alienated ability of mankind. That which I am unable to do as a man, and of (\*) which therefore all my individual essential powers are incapable, I am able to do by means of money. Money thus turns each of these powers into something which in itself it is not- turns it, that is, into its contrary. Marx, economic and Philosophic Manuscripts, Progress Publishers, 1977 . (الترجم)

فكيف يمكن للناس فى هذا الوضع أن يقيموا علاقات تقوم على الاعتبار المتبادل فى تطوير أفضل وأهم ما لدى كل شخص من طاقات؟ بالنسبة لـ "ماركس" لابد للمبادلات التى تتم بين بعضنا البعض ألا يكون من شأنها أن تجعل من الناس أثرياء على المستوى المادى، بل يجب أن تحقق مجتمعاً يقوم على فضائل تساعد فى تدعيم الاحترام المتبادل، وحب الطاقات، والقدرات الأساسية للحياة الإنسانية، وبشكل خاص يجب أن تقوم علاقاتنا لتكون بمثابة جهود أمينة فى سبيل تمكين الآخرين من إشراكهم إيانا آمالهم، وطاقاتهم، وتمكيننا نحن من إشراكنا إياهم آمالنا، وطاقتنا<sup>(٤١)</sup>.

## ٥ - السياق التاريخى للاغتراب

إذا أردنا لأنفسنا التخلص من الاغتراب لابد من معرفة مصدره ، والغرض المائل فى فلسفة ماركس، على كل حال ليس فى مجرد فهم الواقع الموجود بل تغييره "فالفلاسفة لم يفعلوا سوى أنهم فسرُوا العالم بطرق مختلفة، مع أن بيت القصيد هو تغييره"<sup>(٤٢)</sup>.

"The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point, however, is to change it".

لقد اعتقد ماركس أن التاريخ يجب أن يستخدم لتغيير ظروف الإنسان الى الأفضل. وعليه فمن الممكن لنا أن نتعلم من التاريخ، ونحن إذ نفعل علينا أن نستخدم دروس الماضى لتغيير مجرى المستقبل. فالتاريخ يفصح لنا عن الطريقة التى يكون بها الأفراد جزءاً من عمليات تقوم لإنتاج الحاجات الإنسانية.<sup>(٤٣)</sup> وهذه القوى غالباً ما تشكل حياة الإنسان بطرق تتعارض مع أفضل مصالحهم لهم كما هو الحال فى مجتمع رأسمالى، ولكن فى الوقت نفسه يمكن للأفراد أن يتفاعلوا مع تلك القوى ليشكلونها بنية خلق علاقات إنتاج لا تكون مغترية بعد ذلك مطلقاً، يقول ماركس هنا: "إن الظروف تصنع رجالاً تماماً مثلما يصنع الرجال الظروف."<sup>(٤٤)</sup> وفى هذه الجزئية آلينا على أنفسنا قراءة التاريخ من زاوية نظر ماركس لنبين الثغرات التى يمنحها التاريخ لتغيير ظروف الإنسان، وتحرير الجنس البشرى من الاغتراب.

بالنسبة لماركس، ويعد أن كان مجتمع القرون الوسطى قد عبر على شاشة التاريخ، ظهر المجتمع المدني(\*) في القرن الثامن عشر مجهزاً بنظام للإنتاج، والتجارة تحت سيطرة البرجوازية. تلك الطبقة؛ التي ترتبط بالبنية الفوقية superstructure أو القيم الاجتماعية والسياسية، هي التي أرست فكرة المجتمع المدني، وقدمت دعماً ثقافياً للمحافظة على نظام الإنتاج الذي وجد في المجتمع الرأسمالي.(٤٥) إلا أن هذا النظام الجديد للإنتاج قد خلق في الوقت نفسه توترات ما بين النظام نفسه وبين العمال، وهي التوترات التي لن تُحل في النهاية إلا بثورة تسعى إلى إحلال المجتمع الشيوعي. وقبل أن نذهب في مناقشة الحجة أو الأطروحة الاقتصادية التي توضح هذا النزاع، نورد فيما يلي من فقرات قليلة وصفاً لخصائص المجتمع الذي شيده البرجوازيون في الوقت الذي نستجلى فيه السبب في حتمية تحول المجتمع المدني عند ماركس إلى مجتمع شيوعي.

لقد ظهر المجتمع المدني من جراء ما وقع من تحول، وانتقال من العملية الإنتاجية التي قامت في العصور الوسطى على الطوائف الحرفية(\*\*) guilds ذات المصالح المشتركة، إلى منظومة الإنتاج في المصانع الكبيرة. هذا التغير أوجد علاقة جديدة بين العامل، وصاحب العمل. ففي الطوائف؛ التي كانت بيتاً لكثير من الحرفيين الذين ينتجون السلع المطلوبة؛ كانت هناك "علاقة بطريكية patriarchal relationship ميزت

(\*) برزت عبارة "المجتمع المدني" Bürgerliche Gesellschaft في القرن الثامن عشر حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعي القديم والوسطى. والمجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية؛ وهما يكن من أمر، فإن التنظيم الاجتماعي المترتب بصورة مباشرة على الإنتاج، والتجارة، هذا التنظيم الذي يشكل في جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية قد سمي على الدوام بالاسم ذاته. ماركس، إنجلز؛ الأيديولوجية الألمانية، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر. ١٩٦٨ (المترجم).

(\*\*) شاع في بعض ترجمات الأعمال الماركسية ترجمة كلمة guilds بالنقابات الحرفية دون مراعاة الفرق بين النقابات الحرفية corporations؛ كما ذكرنا في الفصل العاشر بحثاً عن دقة المصطلح وتوثيقه فيما جاء على لسان ماركس في الأيديولوجية الألمانية؛ وبين الطوائف الحرفية التي أوضح ماركس أيضاً فرقاً بينهما عندما عدد بينهما في كتابه بؤس الفلسفة قائلاً: So, since the French of the eighteenth century abolished corporations, guilds and fraternities instead of modifying them, the French of the eighteenth century must modify competition instead of abolishing it. " See Marx, The Poverty of Philosophy", Progress Publishers, 1975, p.136, (المترجم)



طبيعة الارتباط بين "المعلم" master وبين العامل الماهر الذى أُطلق عليه عامل المياومة jour-neyman worker ، <sup>(٤٦)</sup> هذه العلاقة البطيريركية أو الرعوية أعطت المعلم سلطة على العامل، ولكنها سلطة لم تُفَضِّ إلى أعمال، وتكثيف عدائية العامل ضد المالك، والسبب أن العامل نفسه أراد أن يصير معلماً، وساوره الأمل أنه من خلال العمل فى إحدى الطوائف يمكنه أن يجنى الخبرة، والسبل لى يصير كذلك. (\*) وبناءً على هذه الرغبة لم يكن العامل مهتماً بالإحاطة بنظام الطائفة، حتى لو كان للمعلم أو السيد سلطة كاملة عليه <sup>(٤٧)</sup>.

ولكن بظهور "البرجوازية الكبيرة" big bourgeoisie، أو طبقة الملاك الجديدة التى عززت من شأن الإنتاج الصناعى؛ كانت البذور قد غُرست لخلق صراع العامل ضد المالك. الصراع الذى سيفضى فى النهاية؛ حسب ماركس؛ إلى الإطاحة بالملاك على يد العمال. لماذا؟ إن طبقة الملاك الجديدة؛ خلافاً لما كانت عليه الطوائف الحرفية؛ أرادت أن تصبح جزءاً من نظام تجارى لا يضم الاقتصاديات المحلية فحسب بل يتجاوزها إلى الاقتصاد العالمى. ومن أجل المنافسة على هذا المستوى كان لابد من تراكم ضخ من رأس المال المتنقل، أو المواد التى يمكن أن تُنقل من منطقة إلى أخرى حسبما تقضى لوازم الأعمال والإنتاج. لقد كانت الطوائف دائماً متمركزة محلياً ولم يتخيل أصحاب الطوائف "البرجوازية الصغيرة" قط استثمار مواردهم فى مكان ناءٍ. ولكن "البرجوازية الكبيرة" الجديدة اقتنصت الفرصة لاستثمار الموارد أينما ظنوا ذلك معيناً على توسيع نصيبهم فى السوق العالمى <sup>(٤٨)</sup>.

وبالطبع لرغبتها فى إضفاء الأمان على استثماراتها سعت "البرجوازية الكبيرة" إلى إيجاد طرق لتأمين حصصها ضد المنافسين أياً كانوا.

(\*) كانت العلاقة الرعوية القائمة بين العمال فى الطائفة الحرفية وبين معلميه تمنح هؤلاء المعلمين قوة مضاعفة - من جهة بسبب تفوقهم على مجمل حياة العمال المهرة، ومن جهة أخرى لأن هذه العلاقة كانت تتشكل بالنسبة إلى العمال المهرة المشتغلين مع نفس المعلم، رابطة فعلية تجمعهم ضد نظرائهم ممن يعملون لدى معلمين آخرين. وأخيراً فقد كان العمال المهرة مرتبطين بالنظام القائم لمجرد مصلحتهم فى أن يصبحوا معلمين بدورهم. وهكذا فبينما قامت الفوعة على الأقل بقتن ضد النظام البلدى بأسره، وهى فتن ظلت يوماً فاعلية من جراء عجزها؛ فإن العمال المهرة لم يذهبوا قط إلى أبعد من أعمال عصيان صغيرة ضمن الطوائف الحرفية المنفصلة، كما هو الأمر فى طبيعة كل نظام تقابى. انظر "الأيدولوجية الألمانية"، ص ٦٢ (المترجم) .

وفى سبيل هذا تلقوا؛ على سبيل المثال؛ من الحكومات الوطنية تعريفات، وتشريعات جمركية وقائية.<sup>(٤٩)</sup> ورغم هذه السياسات الوقائية(\*) ظل التنافس بين الصناعات الكبيرة فى القرنين السابع، والثامن عشر هو النمط الرئيسى للتفاعل بين المنتجين. وقد أجبر هذا التنافس الافراد على أن يحولوا طاقاتهم فيما يحقق النجاح فى السوق، وفى سبيل ذلك كان الهدف الوحيد هنا هو توسيع وزيادة النمو الصناعى. فى هذا السياق كانت جميع أموال الاستثمار تُستغل فى دعم تطوير الصناعة، وما يدعم الصناعة؛ مثل الوسائل الحديثة فى الاتصال، وتطوير نظام مالى يدعم هذه المسيرة. علاوة على ما كان من تركيز ملكية رأس المال الصناعى فى أيدي قليلة، وظهور المدن الصناعية الكبيرة التى أودت بكل ما كان موجوداً من حرف تقليدية فى حياة الطوائف الحرفية، وفقدان الريف أهميته فى الشئون السياسية، والاجتماعية داخل الدول الرأسمالية. وأمام هذه التغيرات تقلصت أهمية الايديولوجية، والدين، والاخلاق كمصادر للاعتقاد العام، وجميع العوامل التى قد تهدد الطريقة الجديدة فى الحياة(\*\*) بالإضافة الى ذلك فبينما كانت برجوازية كل أمة تنظر إلى نفسها على أنها تملك مصالح قومية منفصلة، فقد جاءت الصناعة الكبرى بطبقة تملك نفس المصلحة فى جميع الأمم إلى حد إلغاء أية مكانة للقومية. وفى كل من هذه الحالات جعلت كل دولة صناعية إعلاء حاجات الصناعة الكبرى بمثابة هدفها الرئيسى، وهو ما تزامن مع محصلة مؤداها أن حياة الطبقة العاملة صارت مما لا يطاق<sup>(٥٠)</sup>.

(\*) مع قيام المانيفاكتورات، وضعت الأمم المختلفة فى علاقات مزاحمة، وانخرطت فى صراع تجارى، لم يحتدم إلا بواسطة الحروب، والحماية الجمركية، وحظر الاستيراد، بينما كانت الأمم فيما مضى بقدر ما كانت تنشأ أية رابطة فيما بينها، تقوم بمبادلة غير مؤنية فيما بينها. لقد بات للتجارة من الآن فصاعداً مغزى سياسياً: "الأيديولوجية الألمانية"، ص ٦٧ (المترجم) .

(\*\*) لقد عممت الصناعة الكبرى المزاحمة بالرغم من التدابير الوقائية (تلك هى حرية التجارة العملية، وليست الضرائب الوقائية سوى علاجاً مسكناً، إجراءً دفاعياً ضمن حرية التجارة)، وانشأت وسائل المواصلات والسوق العالمية الحديثة، واخضعت التجارة لها، وحولت الرأسمال بأسره إلى الرأسمال السريع. وأجبر جميع الأفراد، بواسطة المزاحمة العمومية على شحذ طاقاتهم إلى الدرجة القصوى، وبمرت إلى حد ما الأيديولوجية، والدين، والأخلاق، الخ وجعلت منها أكنوية ملموسة حيثما لم تتوصل إلى تدميرها. لقد خلقت حقاً التاريخ العالمى للمرة الأولى، وذلك بقدر ما جعلت جميع الأمم المتحضرة وكل عضو فرد فيها رهناً بالسوق العالمية من أجل تلبية حاجاتها مدمرة بذلك الانعزالية الطبيعية السابقة للأمم المختلفة. المرجع السابق، ص ٧١ (المترجم) .

ومن ثم ، ففي هذا السياق لم تستطع الدولة نفسها سوى أن تُصبح حامى حمى المصالح البرجوازية، هنا؛ وكما رأينا عند هيجل - أخذت الدولة مفهوم القوة المستقلة المنفصلة التى تقف فوق المصالح الخاصة المنخرطة فى التنافس، محددة بذلك المصالح العام الذى كان على جميع المصالح المنفصلة فى المجتمع المدنى أن تدعمه ، إلا أن هذا المفهوم عن الدولة كان عند ماركس محض خيال. فالنول ليست سوى شكل التنظيم الذى تتبناه البرجوازية بالضرورة من أجل أغراض داخلية، وخارجية ومن أجل الضمان المتبادل للملكية، والمصالح (٥١).

فالدولة فى واقع الأمر وسيلة تعلى بها "الطبقة الحاكمة" من مصالحها عن طريق صياغة، وتشكيل مؤسسات أخرى خاصة القانون لتلبية حاجات الإنتاج (\*).

فى بيئة كهذه تم إرساء نظام للإنتاج يكرس نوعاً من تقسيم العمل بين الاطراف المختلفة الذين يمثلون جزءاً فى عملية الإنتاج. فالمالك أو صاحب العمل يوفر الأدوات،

(\*) لا شك أن وصف الدولة ودورها قد استغرق ابحاثاً كثيرة ومفصلة فى التراث الماركسى، الأمر الذى نلاحظه أكثر فيما يخصنا هنا فى موضوعة المجتمع المدنى عندما تم تناول علاقة الدولة بالمجتمع المدنى خاصة فيما نراه من جدل حول توصيف الدولة عند كلاسيكيو الماركسية الذين قالوا أن الدولة هى جهاز الدولة حيث يدخل فى هذه العبارة ليس فقط الجهاز المختص (بالمعنى الحصرى) الذى يعترف بوجوده وبضرورته انطلاقاً من احتياجات الممارسة الحقوقية، اى البوليس، والمحاكم، والسجون، بل كذلك الجيش الذى يتدخل مباشرة كقوة قمع احتياطية فى اللحظة الأخيرة حين تطفئ الأحداث على البوليس وأجهزته المساعدة المختصة، وعلى رأس هذا المجموع رئيس الدولة، والحكومة، والإدارة. ويعرض النظرية الماركسية اللينينية حول الدولة بهذا الشكل تلمس أن الشيء الأساسى هنا أن جهاز الدولة هو بالضبط الدولة ولقد عالج كلاسيكيو الماركسية الدولة فى الواقع، اى فى ممارستهم السياسية كواقع أكثر تعقيداً من التعريف المعطى لها فى "النظرية الماركسية فى الدولة" والذى اضيفت إليه اشياء أخرى. لقد اعترفوا فى ممارستهم بهذا التعقيد ولكنهم لم يعبروا عنه بنظرية مقابلة، وغرامشى هو الوحيد تقريباً الذى سار بهذا الاتجاه. فقد اشار إلى الفكرة الخاصة بأن الدولة ليست محصورة فقط فى جهاز الدولة (القمعى)، ولكنها تحتوى، كما كان يقول، على عدد معين من مؤسسات المجتمع المدنى: الكنيسة، المدارس، النقابات الخ. إلا أن غرامشى لم يبلور مع الأسف حدسه الذى بقى بشكل اشارات بقيقة ولكنها جزئية (راجع غرامشى: كراسات السجن). يجب إذاً إضافة شيء آخر إلى النظرية الماركسية فى الدولة كما يقول لويس التوسير، ألا وهو أجهزة الدولة الأيديولوجية حيث ييات من الضرورى هنا ألا نأخذ بعين الاعتبار التمايز بين سلطة الدولة، وجهاز الدولة، بل وكذلك حقيقة أخرى تبرز إلى جانب جهاز الدولة (القمعى)، دون أن تنوب فيه. انظر : "كراسات لا أنسانوية؛ لويس التوسير وجورج كاننغفيليم"، ترجمة د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١ . (المترجم) .



وينظم العمل، والعمال؛ الذين لا يملكون سبلاً أخرى تضمن لهم العيش؛ يجب أن يدخلوا الى مكان العمل بشروط وضعت لهم من قبل أرباب العمل. هؤلاء الذين ييغون التحكم فى عملية الإنتاج ؛ لأنه بدون ذلك لا يمكنهم مواصلة رحلة تراكم رأس المال الذى يجب أن يكون لديهم بغرض إحراز التميز التنافسى على المنتجين الآخرين. وتصبح الملكية الخاصة وقتئذ ترمز عند العامل إلى تقسيم العمل الذى يعطى الرأسمالى كل التحكم فى طبيعة العمل بدون أمل بالنسبة للعامل فى انه فى مرحلة ما أو وقت من الأوقات؛ كما كان الحال مع عامل المياومة فى الطوائف؛ سيكتسب من المخولات ما يجعله يحظى ببعض السيطرة على عملية العمل بنفسه<sup>(٥٢)</sup>.

ثم نجد المطالب الآخذة فى الاتساع من أجل مزيد من الريح تُفصى إلى سعى أصحاب العمل لاكتساب المزيد، والمزيد من السلطة على العمال. ولكن فى سمت هذا الوضع تنشأ الحاجة لدى العمال للإطاحة بسيطرة طبقة الملاك. فليس لدى العمال خيار آخر؛ بحكم أنهم مستمرون فى تحمل المزيد والمزيد من الأعباء بدون جنى أية ميزات حتى فى ظل كونهم يمثلون الأغلبية فى المجتمع. فهم لا يمكنهم مناشدة النولة القيام ببعض الإصلاحات الدولة؛ واقعة فى قبضة البرجوازية. لذلك فالهدف عند العمال هو الإطاحة بالبرجوازية، والنظام الرأسمالى الذى يحمى مصالحها. والأمل هنا يتمثل فى خلق مجتمع يُلقى فيه للمرة الأولى الحكم الطبقي تماماً<sup>(٥٣)</sup> وإلتزام عمل من هذا النوع لابد من إحداث تغيير يتم على مستوى جماهيرى ضخم، وفى حركة عملية<sup>(٥٤)</sup> إنها الثورة<sup>(\*)</sup> revolution.

(\*) فى "بؤس الفلسفة" ١٨٤٧ يعلن ماركس أول صياغة لإشكالية مرحلة الإنتقال الثورى ، " مرحلة استبدال المجتمع المدنى السابق بمتحد يتتافى مع وجود الطبقات وتناقضها" ذلك أن انتصار البروليتاريا السياسى ليس مخصصاً لإقامة تنظيم جديد لسلطة الدولة. إن للبروليتاريا، بخلاف باقى الطبقات، مهمة استبعاد السلطة السياسية، بمعناها الحصرى، بواسطة رابطة جديدة. هكذا تبلى المهمة الصعبة فى تحديد السياق، والتغيرات المؤسساتية اللازمة لبلوغ هذه الغاية. لقد شاء ماركس، بابتعاده عن أى راسب تنبؤى، أن يكون تحليلياً وجدياً فى الوقت نفسه: يبقى الصراع الطبقي صراعاً سياسياً من أجل الغاء "السلطة السياسية بمعناها الحصرى" التى هى "الخلاصة الرسمية لتناقض المجتمع المدنى". إن هذا الصراع الطبقي حركة اجتماعية تحتوى الحركة السياسية: تظهر فى مرحلة ما بعد الصراع الطبقي تطورات اجتماعية، ولكنها ليست "ثورات سياسية" ابدأ. كذلك يظهر اول نقد علمى "للاقتصاد السياسى" أن استقلالية الدائرة السياسية (بعلاقاتها الإدارية) مرتبطة، بتبعيتها لبنية التبادل من اجل الانتاج، أى تشكل المجتمع المدنى فى طبقات متناقضة. انظر : "ماركس ونقده للسياسة"، أندريه توزيل Andre Tosei وآخرون، ترجمة جوزيف عبد الله؛ دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص. ٢١. (المترجم) .



محصلة هذه الثورة ستكون كما وصف ماركس في البيان الشيوعي Communist Manifesto قائلاً: "على أنقاض المجتمع البرجوازي القديم بطبقاته، وتناحراته الطبقية سيكون لدينا مجتمع يمثل التطور الحر لكل فرد فيه شرطاً للتطور الحر للجميع"<sup>(٥٥)</sup>.

## ٦ - التحليل الاقتصادي: جذور الاستغلال

يصاحب هذا التحليل التاريخي نقد اقتصادي للرأسمالية يوضح حتمية سقوط الطبقة الرأسمالية، والانتقال إلى الشيوعية. وفي هذه الجزئية ازمعنا على استجلاء جذور تحليل ماركس لظهور الاستغلال، وأيضاً أن نبين كيف أن الميول التي تسفر عن الاستغلال تساهم في نهاية الأمر في الإطاحة بالرأسمالية.

يصبح العامل في المجتمع الرأسمالي عاملاً أجيراً عندما يكون مجبراً على مقايضة عمله بوسائل العيش، أو بما يقتات عليه. ومن ثم فهو في وضع لا يخلو له المطالبة بالتكافؤ مع الرأسمالي أي أن يكون كلاهما؛ على سبيل المثال؛ متقاسمان لأرباح العمل.<sup>(٥٦)</sup> فسلطة الرأسمالي على العامل إنما تنشأ عن حقيقة كونه؛ أي الرأسمالي؛ يملك شروط العمل أو رأس المال capital الذي يشتمل نون الحصر، على المواد الخام، والآلات، والمكينات المستخدمة في إنتاج مواد خام جديدة وأنوات جديدة للعمل (مثل المكينات)، ووسائل جديدة للعيش (تستخدم في إبقاء العمال على قيد الحياة).<sup>(٥٧)</sup> علاوة على تحكم الرأسمالي في العلاقات الاجتماعية المحددة للبيئة التي يتم فيها الإنتاج أو ما أطلق عليه ماركس "بالعلاقات الاجتماعية للإنتاج". هذه العلاقات غالباً ما تتغير مع إدخال المكينات الجديدة، أو التكتيكات الجديدة للإنتاج، تلك العناصر التي أسماها ماركس "القوى الإنتاجية".<sup>(٥٨)</sup> والهدف الرئيسي لدى الرأسمالي في تنظيم علاقات الإنتاج هو إيجاد سبيل لتجيم طاقة العامل، والسيطرة عليه بحيث لا ينتج العامل ما يكفي لتأمين عيشه فحسب بل لينتج كميات من الثروة تتجاوز ما يحتاجه العامل إلى ما يمكن للرأسمالي استغلاله في تدعيم ملكيته على القوى

الإنتاجية من قبيل الماكينات الجديدة. إنن بأى نظير "يقيض العامل المأجور قوة عمله؟ نعم برأس المال، ومن خلال زيادة رأس المال، وبتقوية سلطة (الرأسمالى) التى يقوم هو نفسه (أى العامل) على خدمتها (٥٩)(\*) .

المحافظة على هذه العلاقة؛ المحبذة لدى الرأسمالى؛ تعد مسألة غاية فى الأهمية فيما يتعلق بقدرته على مراكمة رأس المال أو الموارد بما فى ذلك الآلات، والمواد الخام التى تمثل أسس التحكم الرأسمالى فى النظام الاقتصادى، ومن ثم استغلال العمال. (٦٠) ولكى نفهم ما هو الاستغلال، وكيف ينشأ من الضرورى أن نستوعب العلاقة بين "رأس المال الثابت" *constant capital*، ورأس المال المتغير *variable capital*، وفائض القيمة *surplus value*. يرتبط رأس المال الثابت، أو القوى الإنتاجية (التي تشمل الميكنة، والمواد الخام) بقيمة قوة العمل، أو ما أشار اليه ماركس بالإجمالى الكلى للأجور *sum total of wages* أو رأس المال المتغير. "وتستخدم قوة العمل بطبيعة الحال فى إدارة الآلات التى تحول المواد الخام إلى منتجات نهائية تباع فى السوق طلباً للربح. هنا يسعى أرباب العمل إلى صقل عملية العمل بالكفاءة، والرخص إلى أقصى حد ممكن، وبهذه الطريقة فقط يمكنهم أن يزيدوا من ربحهم. فى سبيل هذا من مصلحتهم كل المصلحة تحقيق أكبر قيمة ممكنة من خلال العامل حيث يستخدمونها فى شراء ماكينات تجعل عملية العمل أكثر ربحاً. وهذه المصلحة عند المالك تأخذنا إلى تناول فائض القيمة.

ينشأ فائض القيمة عن وضع ينتج فيه العامل ما يكفى من ثروة لتقويت نفسه، بالإضافة إلى كميات إضافية من الثروة أو الفائض يتحكم فيها الرأسمالى. (٦١) وعلينا

(\*) فى تناوله لتحديد ماهية العمل المأجور وعلاقته بالرأسمال وتنظيمه يقول ماركس: "فالرأسمال يفترض إنن العمل المأجور، والعمل المأجور يفترض الرأسمال، فكل منهما شرطاً للآخر، كل منهما يخلق الآخر. العامل فى معمل المنسوجات القطنية، أتراه لا ينتج إلا المنسوجات القطنية؟ كلا، انه ينتج رأسمالاً أيضاً. انه ينتج قيماً تستغل بدورها للسيطرة على عمله لى يخلق بعمله هذا قيماً جديدة. إن الرأسمال لا يمكن له أن يتأثر إلا إذا بادل بقوة العمل إلا إذا خلق العمل المأجور. وإن قوة عمل المأجور لا يمكن مبادلتها بالرأسمال التى تستعبدنا. وهكذا فإن تكاثر الرأسمال هو بالتالى تكاثر البروليتاريا، أى الطبقة العاملة." ماركس، "العمل المأجور ورأس المال". (المترجم) .

هنا توضيح أن فائض القيمة عند ماركس ينبثق فقط عن عمل العمال الذين ينتجون أساس عيشهم فى ساعات تقل بكثير عما يعملون بالفعل.<sup>(٦٢)</sup> وهذه هى الحقيقة؛ الحقيقة الوحيدة؛ التى تجعل الرأسمالية، حسب ماركس مشروعاً للاستغلال. فدائماً ما ينتهى الحال بالعمال – مثلاً يقول أحد المعلقين أو الشارحين الماركسيين – بأن ينتجوا "من العمل ما يزيد عما يلزم لإنتاج ما يستهلكه من سلع".<sup>(٦٣)</sup> وفائض القيمة الذى ينتج عن عملهم أو ذلك القدر الزائد عما يلزم لإبقائهم فى مكان العمل لا تذهب إلى العمال بل إلى الملاك الذين يستخدمون هذه القيمة الإضافية لشراء المزيد من الماكينات لجعل عملية العمل أكثر ربحاً.

إن شرور الرأسمالية، والاستغلال ترتبط بما لدى الرأسمالى من دافع نحو تحقيق معدلات أعلى من فائض القيمة، ذلك الدافع الذى يقتضى منه مبدئياً أن يزيد من ساعات يوم العمل ، فكيف يصل الأمر إلى هذا الوضع؟ كما ذكرنا تَوَّأ دائماً ما يسعى الرأسمالى لانتزاع فائض القيمة من العامل، ومن خلال هذه الثروة يشتري مزيداً من الماكينات التى يقوم باحلالها محل العامل. ولكن مع هذا الاحلال للماكينة محل العامل لن يتبقى سوى القليل من العمال. ونظراً لأن فائض القيمة يأتى من توظيف العامل من أجل انتاج ما يزيد عن حفظ ذاته فلن يتبقى تحت سيطرة الرأسمالى سوى القليل من فائض القيمة. وللتغلب على هذه المشكلة من الضرورى إذن أن يطيل الرأسمالى من يوم العمل لهؤلاء العمال المتبقين. وقد ساق إلينا ماركس مثال خاص بتقلص قوة العمل من ٢٤ عاملاً إلى عاملين فقط، حيث قبل هذا التقليل كان كل عامل يساهم بساعة عمل واحدة من فائض القيمة فى يوم من ١٢ ساعة أو ما يحصل ٢٤ ساعة إجمالى الخارج من قوة العمل ككل. أما مع وجود عاملين فقط فإن الرأسمالى يريد أن يحصل على نفس فائض القيمة إذا لم يكن أكثر مما كان يحصل عليه فى الماضى. لذلك سيتحتم على العاملين أن ينتجا ٢٤ ساعة من فائض القيمة أو ١٢ ساعة لكل منهما. ومن غير الوارد أن يتمكن كلا العاملين من تقسيم مثل هذا الفائض الكبير حتى إذا عملوا لساعات أطول. ولكن الرأسمالى سيمضى فى محاولاته على كل حال لأن مسعاه هو زيادة قدر الفائض الذى يسيطر عليه. فهو- كما يذكر ماركس - وحتى بدون أن يكون واعياً بهذه

الحقيقة يجب أن يلجأ إلى تطويل مُبالغ في يوم العمل على أمل تعويض النقص في العدد النسبي من العمال المستغلين<sup>(٦٤)</sup> بمعنى آخر تتطلب الرأسمالية أن يكون الرأسمالي دائماً مستغلاً للعامل جاعلاً من حياته بؤساً فبؤساً.

وبالإضافة إلى إطالة يوم العمل هناك أساليب أخرى للاستغلال، فبما أن الماكينات لا تشترط عمالاً يتمتعون بقوة بالغة، فمن الممكن استخدام النساء، والاطفال في العملية الانتاجية.<sup>(\*)</sup> والواقع، أن الماكينات؛ بقذفها جميع أعضاء الأسرة إلى سوق العمل هكذا؛ إنما توزع قيمة قوة عمل الرجل على جميع أفراد أسرته. فهي تخفض قيمة قوة عمله.<sup>(٦٥)</sup> علاوة على أن العمل يأخذ في المزيد من النظامية، ويصبح خارج سيطرة العامل. فمكان العمل منظم مثل كتيبة الجيش: ضباط، ومراقبين دائماً ما يتحققون من مارش العمال في خطواتهم النظامية الموحدة lockstep انقياداً للنظام الإنتاجي الذي يضعه المالك.<sup>(٦٦)</sup> هنا يصبح العمل نفسه مبسطاً للغاية بحيث تصبح المهارة الخاصة بالعامل بلا أية قيمة.<sup>(٦٧)</sup> وبالتالي يصاب ذهن العامل وجسده؛ داخل المصنع؛

(\*) في شرحه للتأثيرات المباشرة للإنتاج الآلي على العامل يصف ماركس تملك الرأسمال لقوى عمل إضافية متمثلة في النساء والأطفال قائلاً: "بما أن الماكينات تجعل القوة العضلية زائدة عن اللزوم فهي تغدو وسيلة لاستخدام العمال بدون قوة عضلية أو الذين لم يكتمل نموهم الجسدي ولكنهم يتمتعون بأعضاء أكثر مرونة. لذا كان عمل النساء وعمل الأطفال الكلمة الأولى للاستخدام الرأسمالي للماكينات! وبذلك تحول هذا البديل الجبار للعمل والعمال على الفور إلى وسيلة لزيادة عدد العمال المنجورين باخضاع جميع أفراد أسرة العامل بلا تمييز من حيث الجنس والعمر لسيطرة الرأسمال المباشر. ولم يقتصر العمل الارغامي لصالح الرأسمالي على اغتصاب وقت ألعاب الأطفال، بل واستولى أيضاً على الوقت العادي للعمل الحر في محيط البيت من أجل حاجات الأسرة نفسها. ويقدم ماركس مثلاً على هذا الوضع المتردي ذاكراً أنه أثناء أزمة القطن التي رافقت الحرب الأهلية في أمريكا أرسلت الحكومة الإنجليزية د. إدوارد سميث إلى لانكشير وتشيشير وغيرها من أجل فحص الحالة الصحية لعمال صناعة القطن. ويقول فيما يقوله: من الناحية الصحية كان للأزمة، إلى جانب ازاحتها للعمال من جو الفابريكة، الكثير من النتائج الإيجابية الأخرى. فزوجات العمال يجبن الآن وقت الفراغ اللازم لإرضاع الأطفال من أئدائهن بدلاً من تسميمهم بمزيج غودفري (مستحضر أقيوني). ويتوفر لديهن الآن الوقت من أجل تعلم الطهي. ولكن لسوء الحظ قد أجدن فن الطهي في حين لا يتوفر لديهن ما يؤكل. ويتضح من ذلك إلى أية درجة اغتصب الرأسمال من أجل ازدياده الذاتي العمل الضروري لحاجات الأسرة. انظر : ماركس، رأس المال المجلد الأول دار التقدم، موسكو، ص ٥٦٨، - ٥٦٦- (المترجم) .



بالعجز.<sup>(٦٨)</sup> علاوة على أنه كلما ازداد تبسيط العمل كلما اتسع سوق العمال بصورة دراماتيكية. لقد كان العامل المياوم في نظام الطائفة الحرفية عاملاً ماهراً لا يمكن إحلاله بسهولة. أما الآن فليس هناك عقبة أمام إحلال أى عامل بآخر، وهذا ما يفسر وجود سوق ضخمة من العمال يتنافسون من أجل العمل، وهو ما يخفض بطبيعة الحال من تكاليف الأجور.

فلا مناص إن من وجود "جيش صناعي احتياطي" من العمال المتعطلين دائماً ما يكونون جاهزين للتقدم وشغل وظيفة أى عامل قد لا يقبل بالنظام الانضباطى داخل مكان العمل، هؤلاء يظلون فى بؤس بفضل الملاك<sup>(٦٩)</sup>.

## ٧ - أزمة الرأسمالية: هبوط الأرباح

أشد الأزمات خطورة بالنسبة للرأسمالية نجدها فى تفسير ماركس لنظرية هبوط معدل الأرباح. فكما بينا فيما سبق يسعى الرأسمالى دائماً إلى إحلال العمال بالماكينات، وهم- أى الرأسماليون - إذ يفعلون ذلك إنما ينتهجون أسلوباً مناقضاً لمصالحهم الخاصة. لأن المورد الرئيسى للقيمة ككل هو فائض القيمة الذى لا ينتجه سوى العمال، ومعدل ربح الرأسمالى يهبط عندما تهبط القوة العاملة المنخرطة فى الإنتاج - فحيث تتميز عملية الإنتاج؛ كما يقول ماركس- بتزايد دائم فى مقدار رأس المال الثابت، ونقصان دائم فى وقت العمل أو رأس المال المتغير، فإن "معدل الربح" بالنسبة للرأسمالى يأخذ فى الهبوط.<sup>(٧٠)</sup>

ويستجيب الرأسماليون لهذه المشكلة بتكرار عملية إحلال العمال بالماكينات على أمل إدخال الكفاءة التى من شأنها تعزيز منسوب الربح لديهم ، وفى سبيل هذا يمضى الرأسماليون فى تخفيض ما يمكنهم من عدد العمال المشتركين فى الإنتاج، وذلك بإدخال ماكينات جديدة تأخذ مكانهم. وهذه الاستراتيجية إنما تزيد من مقدار العمل الفائض، أو بمعنى آخر تسوق الكثير من العمال الى هامش البطالة.<sup>(٧١)</sup> إلا أن هذه الاستراتيجية لا يمكن لها أن تتكرر هكذا الى ما لا نهاية، قبل أن يكون النظام قد انهار برمته. يقول ماركس: "سيتزامن التطور الأعلى للقوة الانتاجية، والتوسع الأعظم فى

الثروة المتوفرة مع انخفاض رأس المال، وتدهور العامل، ووقوع اعظم ارهاق لطاقاته الحيوية<sup>(٧٢)</sup> . ولن يسفر هذا الوضع إلا عن "نكبات متواترة" بمعدلات مرتفعة مفضياً الأمر "فى النهاية إلى سقطة مدوية .

## ٨ - النظام الجديد

أى شرائع تلك التى سوف يضعها المجتمع الشيوعى الذى سيلي المجتمع الرأسمالى؟ من السهل علينا أن نفهم رؤى ماركس فى هذه القضية بأن نكون أولاً على بينة بما لم يحظ بتأييد ماركس. فقد رفض ماركس "تطبيق معيار متساو" كأساس لتوزيع المنافع الأساسية فى المجتمع . وهنا يعتبر كل شخص مجرد عامل، وبحكم أن كل شخص ينال أجراً على العمل فهو يقوم به بما يتفق مع معيار عام. فإذا كان هذا المعيار العام يقضى بأن يحصل كل شخص على عشرة دولارات فى الساعة فلكل شخص أن يحصل على هذا ما دام يلبي التزاماته بهذا المعيار. وأشار ماركس إلى هذه الرؤية الخاصة بمعاملة الناس بمقاربة "الحقوق المتساوية"<sup>(\*)</sup> . إلا أن هذه المقاربة

(\*) ضمن ملاحظاته الانتقادية على مشروع برنامج حزب العمال الألماني الموحد، والتى نشرت تحت عنوان "نقد برنامج غوتا" الذى كتبه عام ١٨٧٥، يشير ماركس إلى أن "الحق المتساوى يظل: من حيث المبدأ؛ الحق البرجوازي؛ رغم أن المبدأ، والتطبيق العملى يكفان عن التناقض هنا، فى حين أن تبادل القيم المتعادلة لا يبقى فى ظل تبادل البضائع إلا بصورة وسطية، لا فى كل حالة من الحالات. ورغم هذا التقدم، يظل هذا الحق المتساوى محصوراً من ناحية واحدة ضمن حدود برجوازية. فإن حق المنتج يتناسب مع العمل الذى بذله، والمساواة تتجلى هنا فى اتخاذ العمل وحدة مشتركة للقياس. ولكن ربّ فرد يتفوق جسدياً أو فكرياً على فرد آخر، فهو إذاً يستطيع أن يعمل وقتاً أطول؛ ولكن لكى يكون العمل مقياساً ينبغى أن يتحدد بمدته أو شدته، وإلا كف عن أن يكون وحدة للقياس. فهو لا يقر بأى امتياز طبقي لأن كل انسان ليس سوى شغل كغيره؛ ولكنه يقر ضمناً بعدم المساواة فى المواهب الفردية، وبالتالي فى الكفاءات الانتاجية بوصفها امتيازات طبيعية. فهو إذاً من حيث المحتوى حق قائم على عدم المساواة ككل حق. فالحق بحكم طبيعته لا يمكن أن يتجلى إلا فى استعمال نفس الوحدة القياسية، ولكن الأفراد غير المتساوين (لم يكونوا أفراداً متميزين إذا لم يكونوا غير متساوين) لا يمكن قياسهم وفقاً لوحدة مشتركة إلا بقدر ما ينظر إليهم من وجهة النظر نفسها، إلا بقدر ما ينظر إليهم من زاوية معينة حيث لا ينظر إليهم إلا بوصفهم عمالا لا أكثر، وبصورة مستقلة عن كل الباقي، وبالتالي مع الاستفادة المتساوية من الصندوق الاجتماعى للاستهلاك يتلقى احدهم بالفعل أكثر من الآخر ويظهر اغنى منه الخ. ولاجتناب كل هذا، لا ينبغى أن يكون الحق متساوياً بل ينبغى أن يكون غير متساو. راجع: ماركس، "نقد برنامج غوتا"، (المترجم) .

لا تضع فى الاعتبار أن كل شخص لابد وأن يكون أكثر من مجرد عامل، فهو لديه حاجات مختلفة "فهناك المتزوج، والعازب، وهناك العامل الذى لديه اطفال اكثر من غيره، وهكذا الخ" (٧٣).

هنا اعتقد ماركس أنه فى الطور الأعلى من المجتمع الشيوعى ستتطور قوى الإنتاج فى المجتمع مع تطور الفرد فى جميع النواحي. "فى الوضع الجديد لن يصبح العمال بعد ذلك سلع مملوكة للرأسمالى، سيُنظر إليهم كآدميين لديهم طاقات متنوعة فى حاجة إلى تطوير. لن يُنظر إليهم كمجرد ماكينات تشغل ماكينات، بل كأشخاص لديهم؛ بالإضافة الى الحاجات الجسمية الأساسية؛ حاجات فكرية، وأخلاقية. وبالتالي فإن ثورة المجتمع ستتمثل حينئذ فى كيفية تأمين أكبر قدر ممكن من تطوير الفرد. فالبعض ممن يعولون أسراً أكبر سيكونون فى حاجة إلى نخل أكبر من الآخرين. والبعض الآخر بما لديهم من مواهب موسيقية تتطلب تدريباً خاصاً، سيطلبون من المجتمع المساعدة لتحقيق ما يلزم من تنمية لمهاراتهم الموسيقية. ومن ثم تصبح الشريعة الماثلة فى المجتمع الشيوعى المتقدم: "من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجاته" (٧٥).

فلقد أملَ ماركس فى أن يحقق مجتمعاً يمكن لكل فرد فيه أن ينمى من مهاراته، وقدراته المتعددة، والمتنوعة إلى اقصى ما يستطيع. حيث ذكر أنه فى مقابل المجتمع المدنى الرأسمالى المتمركز على نظام السوق؛ والذى يُمنح الفرد فيه بوراً ثابتاً، ومحدوداً يحصره فى شق واحد من النشاط، ملزماً إياه بأن يكون "صائداً للحيوانات، أو صائداً للأسماك، أو راعياً للأغنام، أو ناقدًا، حيث لابد أن يظل على ما هو عليه اذا لم يكن راغباً فى فقدان سبل عيشه" فى مقابل ذلك؛ فى المجتمع الشيوعى؛ "لا يوجد لدى أحد شق واحد مقصور عليه من النشاط، بل يمكن لكل شخص أن يصير متمرساً، ومقتدراً فى أى فرع أو مجال يرغب فيه، فالمجتمع ينظم الإنتاج العام، وبذلك يحقق لى إمكانية عمل شئ ما اليوم، وشئ آخر غداً؛ أقنص صباحاً، أصاد الأسماك ظهراً، أرعى الماشية فى الأصيل، وأمارس النقد بعد العشاء؛ كل هذا حسب رغبتى الخالصة، بدون أن أصبح قط صياداً للحيوانات، أو راعياً، أو صائداً للأسماك، أو ناقدًا" (٧٦).

## ٩ - الرد والرد المضاد

قد يرد مؤيدو المجتمع المدني على ماركس بالإشارة إلى أن الالتزام بالحقوق السياسية يحقق إمكانية خلق كثير من الجماعات، والجمعيات التي يمكن لكل منها ان تدخل في المجال العام بنية إحداث التغييرات، والتعديلات في السياسة العامة للمجتمع. والواقع أن مؤيدي المجتمع المدني من شأنهم أن يدفعوا بأن حماية الحقوق في وضع أو إطار من الفضيحة المدنية إنما يمثل البنية الأكبر للمجتمع المدني الذي يضمن وجود حيز مستقل يمكن فيه للفئات، أو الاتحادات العمالية أن تُطور من أنفسها كقوى مستقلة تتحدى الحكومة، وكبار المحركين الاقتصاديين مثل الرأسماليين، فهذا هو في الحقيقة نوع النشاط الذي أدى الى إصلاحات رئيسة في النظام الرأسمالي الأمريكي. فقد كان للحركات العمالية على مدار هذا القرن أثر واضح ليس فقط على مائدة المساومة الجماعية، بل أيضاً في الساحة التشريعية للكونجرس.

لم يكن لماركس أن يرفض هذه الامكانية لذاتها بقدر رفضه لأهميتها. فإذا كان المتغير الرئيسي الذي يؤثر على الطريقة التي نعيش بها متمثلاً في الطبقة الاقتصادية المسيطرة خاصة في قدرتها على إدارة بقية المجتمع من أجل مكاسبها، فإن الجماعات الطوعية، ومن ثم التي تبحث عن الإصلاح لن تكون مطلقاً في وضع يخول لها القيام بأي شيء أكثر من تغييرات تجميلية. فالحيز المستقل للمجتمع المدني سيكون دائماً تحت وطأة الطبقة المسيطرة، والبيئة الأكبر من الحقوق التي يُفترض أنها تحمي هذا الحيز المستقل لن تكون بالقوة الكافية لمقاومة سلطة الطبقة الاقتصادية المسيطرة. في هذه الحالة فإن المجتمع المدني ليست له صلة بمنح أسس لتحرر العامل من الهياكل الرأسمالية. ومن شأن ماركس أن يصر هنا على أنه لا بد أن تكون هذه الهياكل قد أُزيلت قبل أن يتمكن العمال من إحراز أي بعد من أبعاد الحرية.

وقد يرى مؤيدو المجتمع المدني بعض الحقيقة في هذا الرد، فليس ثمة مبرر على أية حال لعدم اعتراف المنادين بالمجتمع المدني ببعض المخاطر المرتبطة بالرأسمالية. والمؤكد أن المجتمع الذي وصفه ماركس يمثل ميولاً يمكنها - إذا ما تركت بدون رادع -



أن تضر على نحو خطير بالمجتمع المدني وذلك بجعل عدد كبير من الافراد يشعرون أن المجتمع المدني لا يعاملهم بإنصاف، ومن ثم فهو لا يستحق تدعيمهم. فأى مجتمع يستند إلى المحافظة على علاقة استغلالية بين طبقتى العمال، والملاك سيخلق شعوراً بعدم الإنصاف بين كثير من الناس. فإذا كان معظم ما أعمل من أجله يُنتزع منى، ويستخدم من قبل الآخرين من أجل منفعتهم؛ تاركين إياى خالى الوفاض؛ فما الذى يرغمنى إذن أن أشعر بالارتياح تجاه مجتمع مدنى يحمى مشروعاً من هذا النوع؟

فى الواقع كان لـ "لوك" أن يتفق مع ماركس فى هذه النقطة بالذات، فالناس يستحقون أن يحصلوا منافع عملهم، ومن ثم فهم عندما يرون هذه المنافع مسلوقة منهم يحق لهم أن يغضبوا. ومن شأن "مل" كذلك أن يقبل اعتراف لوك بصحة هذا الموقف. فالأفراد لابد أن ينالوا مكافأة عملهم وتضحياتهم، والملكية الخاصة إنما ترمز لهذا الالتزام. مع ذلك كان لـ "ماركس" أن يدفع هنا بأن لوك لم يثبت طويلاً على موقفه، فقد قبل بحقوق الملكية كحماية ضد فقدان المكافأة على مجهودات المرء، ولكنه أخفق - حسب ماركس - فى تبين الطريقة التى تستخدم بها طبقة الملاك الملكية الخاصة لتكريس علاقة استغلالية مع العمال.

وربما كان لـ "ماركس" أن يكون أكثر تعاطفاً مع طرح "مل" او حتى - فيما يخص هذا الأمر - مع موقف رولز حيث طالب "مل" بالأى يكون المجتمع مبخساً للقدرات العقلية، والفكرية لدى الناس تحت مسمى حقوق الملكية، لأنه على هذا النحو لن يتسنى للأفراد مطلقاً أن يطوروا من كمالهم كأشخاص بأفضل صورة ممكنة. وقد أرسى "رولز" مبدأً للتوزيع أكد على أن الطبقات الافضل حالاً عليها أن تساهم فى تعزيز وضع الأقل حالاً. ومع ذلك يبقى الفرق الرئيسى بين ماركس، وبين الآخرين من مؤيدى المجتمع المدني بمن فيهم "مل"، و"رولز" أن هناك - حسب ماركس - سعيًا دائماً أبدياً وراء فائض القيمة وسط الرأسماليين. وهذه حقيقة من شأنها أن تتجاوز - إن لم تدمر - أى مجهود قد يُبذل فى سبيل إصلاحات من شأنها التقليل من الآثار السيئة لنظام السوق على علاقات المجتمع المدني. فقد يتحدث "مل" عن اصلاحات تضمن تطوير الملكات العليا، فى حين يطالب رولز بإعطاء فرصة لمبادئه فى العدالة، ولكن كل هذه آمال يستحطم؛ حسبما يرى

ماركس؛ على سندان الجشع الرأسمالي. لقد وضع كل من "مل"، و"رولز" أيديهما على ذلك الضرر الذي يقع على المجتمع المدني من جراء الإخفاق في السيطرة على سلطة الطبقات الأفضل حالاً، التي تتمثل في حالتنا هذه في الطبقة الرأسمالية. ولكن بالنسبة لماركس يتطلب التعرف على خطر ما، والقدرة على التغلب عليه وجود صورة واضحة لشروط الرأسماليين، وهو ما لم يتوفر لأي من "مل" أو "رولز".

كان من شأن "مل" و"رولز" بلا شك أن يربوا على ماركس دافعين بأنه عندما يصبح أعضاء المجتمع على وعى بالحاجات السياسية، والثقافية، والاجتماعية الخاصة بجميع الناس يمكن للمجتمع المدني أن يفرض حدوداً أو قيوداً على أي، وكل جهة تهدد الحاجات المشتركة للجميع. فيمكن في المجتمع المدني وضع الرأسمالية تحت قيود مثلما يسير على أي فرد آخر في المجتمع. وتحقيق هذا الهدف لا يتطلب ثورة يتحول فيها المجتمع بأكمله من مجتمع مدني إلى مجتمع شيوعي. وكان لـ "مل" و"رولز" أن يثبتا على حجتهم في أن المجتمع المدني بتأكيد على القيود السياسية للديمقراطية الدستورية يمثل ضرورة حتمية. وما نراهم في موقفهما هذا إلا مدافعين عن هيجل ضد ماركس.

فبالنسبة لـ "مل" و"رولز" ومعظم الليبراليين لابد أن تؤخذ رؤية هيجل القائلة بالجمهورية الدستورية والتي تحد وتقيّد من مثالب المصلحة الخاصة في المجتمع المدني؛ على محمل الجد. فالدولة عند هيجل قائمة لتمنح الافراد أوضاعاً من شأنها تأمين فرص العمل النافع؛ عمل يمكن للأفراد فيه أن يفصحوا عن طاقاتهم بصورة كاملة؛ علاوة على أن هذه الدولة تتطلب من المصالح المختلفة التي تشكل الدولة أن تتعلم مشاركة السلطة بين بعضها البعض. وهنا كان لـ "هيجل"؛ شأنه شأن "مل"، و"رولز"؛ أن يسأل ماركس عما إذا كان المجتمع الشيوعي الذي ابتغاه ماركس سيخلق دولة من شأنها؛ بحكم امتلاكها لسلطة شديدة؛ أن ينتهي بها الحال إلى تهديد الحرية الكاملة التي ابتغاه.

بالطبع كان لماركس أن يذكر رداً على هذا أنه لم يكن غافلاً تماماً عن بعض الآثار النافعة لما قد يقدمه المجتمع المدني من إصلاحات. والدليل على هذا يظهر في حقيقة أن

ماركس قد دافع عن مشروعات تعتبر اليوم إصلاحات نموذجية للمجتمع المدنى الحديث. فهو فى البيان الشيوعى دافع عن إصلاحات مثل التعليم المجانى للجميع، ونظام تقدمى للضرائب، وبنك مركزى ليس مغايراً لنظام الائتمان الفيدرالى عندنا، ومطالب عمالية للجميع (يدافع عنها الآن الكثير من الاصلاحيين الذين يتنادون بنظام الرفاهية) وملكية عامه للمصانع (التي يتبناها المجتمع الحديث فى بعض مجالات الاقتصاد مثل تلك المرتبطة بتوليد الطاقة) (\*)(٧)، وكل هذا التقدم كان ممكناً، وما زال فى مجتمع مدنى يقوم على الحقوق.

(\*) يشير الكاتب إلى المفارقة الزمنية الجديرة بالتأمل فيما يخص ما وضعه ماركس فى البيان الشيوعى من تدابير، وما يحدث حالياً فى اعنى معاقل الرأسمالية فى الغرب فى الولايات المتحدة، ولكن لابد من استكمال الإشارة حتى لا تبدو المسألة بهذه التراجيديا الهينة. فماركس يقول فى البيان تستخدم البروليتاريا سيطرتها السياسية لتنتزع من البرجوازية شيئاً فشيئاً رأس المال كله، وتركز جميع أدوات الانتاج بين يدي الدولة أى البروليتاريا المنظمة فى طبقة حاكمة، ولتنمى كمية القوى المنتجة بأقصى سرعة ممكنة. فى البداية لا سبيل لتحقيق ذلك بطبيعة الحال إلا بالانتهاك الاستبدادى لحرمة حق الملكية، والعلاقات الانتاج البرجوازية، أى بتدابير تبدو من الزاوية الاقتصادية ناقصة ومهزوزة، لكن بإمكانها أن تتجاوز نفسها فى مجرى الحركة. وهى تدابير لابد منها لقلب نمط الانتاج كله رأساً على عقب، ومن البدهى أن تختلف هذا التدابير تبعاً لاختلاف البلدان. غير أنه فى الإمكان تطبيق التدابير التالية تطبيقاً عاماً فى البلدان الأكثر تقدماً:

- ١ - نزع الملكية العقارية وتخصيص الربح العقارى لتغطية نفقات الدولة.
- ٢ - ضرائب باهظة وتصاعدية.
- ٣ - إلغاء حق الوراثة.
- ٤ - مصادرة املاك جميع الفارين والعصاة.
- ٥ - تركيز القروض فى يد الدولة بواسطة بنك وطنى يعود رأسماله للدولة ويتمتع باحتكار كامل.
- ٦ - تركيز جميع وسائل النقل بيد الدولة.
- ٧ - مضاعفة المصالح الوطنية، وأدوات الانتاج، وأحياء الاراضى الموات وتحسين الاراضى المزروعة حسب خطة شاملة.
- ٨ - العمل الإلزامى للجميع، إنشاء جيوش صناعية من أجل الزراعة خاصة.
- ٩ - بين الاستثمار الزراعى والصناعى واتخاذ التدابير الرامية لحو الفوارق بين المدينة والريف تدريجياً.
- ١٠ - مجانية التعليم العام لجميع الأطفال، إلغاء تشغيل الأطفال فى المصانع بشكله الراهن وتوحيد التعليم مع الانتاج المادى الخ. ماركس، البيان الشيوعى. (الترجم).

هذا علاوة على ما كان لـ "ماركس أن يقوله؛ مثلما عرضنا في الجزئية الثانية من هذا الفصل؛ من أنه لم يكن معارضاً للديمقراطية، ولا معارضاً لبعض الإصلاحات التي مهدت السبيل لمجتمع مدنى. ولكنه فى اتخاذ هذا الموقف ستكون وجهة نظره متمثلة فى أنه ليس كافياً أن نرسى - على طريقة هيجل - صيغة دستورية للدولة تسعى الى الحد من مظاهر نظام السوق فى المجتمع المدنى وكبحها، بفرض تحقيق عقلية تحترم الحاجات الكوميونية. فهذا الهدف الأخير بالنسبة لماركس لا يمكن إحرازه إلا بتحويل المجتمع إلى وضع يُرحب بصيغة من الديمقراطية تُتيح للعمال بناء الحياة الاقتصادية للمجتمع. فالتحدى الذى يطرحه ماركس امام المجتمع المدنى يتمثل فى مطلبه بأن يكون العمال فى وضع يخولهم إقرار الأهداف الخاصة بالإنتاج، وأيضاً الطرق التى يبنى بها الاقتصاد للوصول الى تلك الأهداف، ومن خلال مؤسسات ديمقراطية. فالمجتمعات المدنية التى تعد بالحقوق لجميع المواطنين لتتيح وجود نفوذ على العالم السياسى وعلى خيارات الحياة الخاصة للأفراد سيتحتم عليها أن تشتمل؛ وفى ضوء مفهوم الحقوق؛ على مفهوم الإقرار والتوجيه العمالى للاقتصاد.

ومن ثم كان لماركس بلا شك أن يدفع بأن المجتمعات المدنية الليبرالية الحديثة التى تمنح الحقوق للأفراد لا تشجع هؤلاء الأفراد على استخدام هذه الحقوق فى تشكيل المجتمع السياسى، وصياغة الاتجاه الخاص بالاقتصاد، بل نجد القرارات الاقتصادية الرئيسية متروكة لنخبة قليلة تتمثل فى الملاك أو مديرى رأس المال. وهى قرارات تؤثر على حياة أغلب الناس بأقصى ما يمكن تخيله.

وهذه المقاربة الديمقراطية للاقتصاد لا بد وأن تُرى كطريقة للتغلب على الدولة البيروقراطية التى دافع عنها هيجل. فبالنسبة للأخير كما نتذكر تقف الدولة فوق المجتمع المدنى؛ مسئولة عن إدارة الاقتصاد من أجل الصالح العام؛ الهدف الذى لا يمكن تحقيقه بدون وجود طبقة من الخبراء مسئولين عن تنفيذ توجهات الدولة خاصة فى ظل أنظمة النقابات المتنوعة. ومن هنا فإن هذا الفريق البيروقراطى الفعال الذى يتألف من خبراء فى إدارة السياسة سيديرون الحياة الاقتصادية للجميع. ولكن فى القيام بذلك لا بد أن يعى عامة الناس بأنه فى قيامهم بأية وظيفة فى بيئة العمل فإنه من



غير الوارد، ولا يجب أن يتوقعوا المشاركة في عملية اتخاذ القرار التي تُقر الأهداف العامة للاقتصاد. لأن هيجل بوضوح لم يكن لديه أى تعاطف تجاه مقرطة الاقتصاد، ولكن فى المقابل كان ماركس بالطبع لديه هذا التعاطف.

مع ذلك ورغم هذه الحقيقة كان من شأن ماركس أن تتتابه بعض الصعوبة فى الإعلان عن نجاح نظريته، وبناءً على هذا ربما تكون انتقادات ماركس قد قالت كلمتها الأخيرة، وأنهت مراقبتها. والهم الأساسى هنا أن الثورة الشيوعية التى نسج لها ماركس، وما كان من المفترض أن تحققه من أقول للرأسمالية لم يتحقق فعلياً على أرض الواقع. فالواقع أن كلاً من الرأسمالية، والمجتمع المدنى فى أعقاب اندثار الإمبراطورية السوفيتية السابقة ظهرا أكثر انتشاراً، وفاعلية مما كانا عليه قبل ذلك. فكيف كان لماركس ان يرد على هذا الزعم؟ أو بمعنى آخر : هل ما زال ممكناً أن ندافع عن الماركسية فى وقتنا الراهن؟

لكى نتناول هذه القضية نود مناقشة ما قدمه هربرت ماركيوز **Herbert Marcuse** من نقد للمجتمع المدنى، هذا الفيلسوف السياسى الأمريكى، والراييكالى أيضاً إبان الستينيات من القرن العشرين. لقد قدم ماركيوز نقداً للرأسمالية الحديثة مشيراً - كما فعل ماركس - إلى زوالها النهائى، بيد أن مقارنة ماركيوز جعلت العوامل المسئولة عن انتهاء الرأسمالية هى تلك العوامل نفسها التى ضمنت بقاها: خاصة تطور العملية العقلانية للإنتاج الأخذ فى كفاءة متزايدة. ولناقشة رؤية ماركيوز نرى من الضرورى أن نورد، وبإيجاز نقد عالم الاجتماع الألمانى "ماكس فيبر" **Max Webber** (\*) (١٨٦٤ - ١٩٢٠) للمجتمع الصناعى الحديث لأن هذا النقد قد استبق رؤى ماركيوز، ودخل فى صلبها.

(\*) عالم اجتماع ألمانى، تأثر فى انطلاقه الفكرى بالتحليلات الماركسية، وراح يطبق المنهج الشمولى على العلوم الاجتماعية. حيث عمل على بناء "النموذج المثالى" لكل مرحلة تاريخية، مؤكداً على تميز العالم الحديث بالعقلانية. ومن أشهر أبحاثه "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" حيث بين العلاقة ليس فقط بين اليهودية والرأسمالية، بل بين الطهرانية **Puritanism** الكالفانية من جهة ومن جهة أخرى العقلنة الاقتصادية للمنظومة الرأسمالية. (المترجم)

## ١٠ - ماكس فيبر، هيربرت ماركيز

### الدولة البيروقراطية

يدين نقد هيربرت ماركيز للتكنولوجيا؛ مثلما يشير "مورتون سكولمان" Morton Schoolman؛ إلى ما قدمه "ماكس فيبر" من حجة مفادها أن أنماط الأساليب البيروقراطية التي استخدمت لتنظيم المجتمع الحديث تعد مصدراً لتلك السيطرة (domination/herrschaft - المترجم) التي تُنكر الحرية الفردية التي وعد بها المجتمع المدني.<sup>(٧٨)</sup> فبالنسبة لـ "فيبر" كانت القدرة على تحديد المرء لخطط حياته، ووضع خطة عقلانية لتتبع تلك الخطط مسألة مهمة للغاية بالنسبة لمجتمع مدني ليبرالي، وكذلك الأمر أيضاً فيما كان من ظهور هيكل لبيروقراطية تنظيمية متزايدة القوة كأساس لنظام الإنتاج (\*) ولكن "فيبر" اعتقد أن النزوع الأخير قد هدد النزوع الأول<sup>(٧٩)</sup> .

فما هو أساس هذا الزعم؟ أولاً لابد من توضيح أن الرأسمالية في عهد "فيبر" لم تظل تلك الرأسمالية التي تقوم على شركات صغيرة تتنافس بين بعضها البعض في وضع السوق الحر. بل كانت هناك منظمات صناعية احتكارية ضخمة أصبحت المورد الرئيسي للإنتاج، وتوزيع السلع. هذه المؤسسات جسدت تكتيكات العلم الحديث بما في ذلك مناهج تقنين الإنتاج. وعن أثر هذه المناهج على المبادرة الفردية فحدث ولا حرج.

(\*) يرى فيبر أنه مهما تكن من عقلنة النظام السياسي فإنه يظل مطبوعاً بطابع الثنائية بين النزوع إلى الصراع، والنزوع إلى الاندماج. وهو يتميز بظهور السيطرة Herrschaft التي من خلالها يتكون السائدون والمسيرون في جماعة سياسية. عندها تكون الدولة هذه المؤسسة التي تستعمل السيطرة في المكان (رقعة من الأرض)، وفي الزمان (التاريخ) هذا الاحتكار للعنف المادي الشرعي. ويضع "فيبر" نمطين للسيطرة فيميز بين السلطة الباهرة؛ التي تقوم شرعيتها على تسام، على مبدأ يقيم معه الزعيم علاقة متميزة. فالزعيم الباهر يتولى السلطة بمفرده، فلا يمكن لأتباعه أن يتلقوا سوى تفويضات استثنائية (مثال البونابرتية). والسلطة السلفية، التي تقوم شرعيتها على وزن الماضي وقبوله، الماضي الذي يملأ أحكاماً خاصة. وعلى المولعين بالسلطة الطاعة الشخصية لرؤسائهم هؤلاء سلطتهم لرتجالية عشوائية (مثال الملكيات المطلقة). وهناك السلطة العقلانية، التي تقوم شرعيتها على جملة قواعد وإحكام شرعية، وقواعد عامة. القائمون على السلطة هنا منحصرين في نطاق محدود الصلاحيات. سلطتهم تقوم على القانون (مثال الدول البيروقراطية). راجع : فرانسوا شاتليه، مرجع سبق ذكره. ص ص ٥١١ - ٥١٢ . (المترجم) .

فالأفراد فى واقع الأمر ومن أجل الامتثال لآليات أو ميكانيزمات الإنتاج كان عليهم أن يتعلموا إخضاع استقلالياتهم إلى ما تقتضيه عملية الإنتاج. كما أصبح الأفراد فى هذا السياق أكثر اعتماداً على الدولة التى شرعت تجاه المواطنين فى تبنى توجه الرفاهية، وذلك بمنحهم المنافع لإشباع الحاجات الأساسية. فكما يقول "ريتشارد بيلامى" Rich-ard Bellamy : "إن المصانع الجديدة حكمت العمال وفق خطوط هيراركية أو هرمية؛ حيث قلصتهم فى صورة كتلة، وضعضعت قدراتهم على المساعدة الذاتية بفعل إجراءات رفاهية نموذجية تطلبت منهم الخنوع" (٨٠) .

علاوة على أن الوجود البيروقراطى المتنامى؛ حسب فيبر؛ قد حد من مقدرة الأفراد على استخدام عقلهم فى تحديد قيم مهمة، وباقية للحياة (\*). فهذا النوع من العقلانية المستخدمة على سبيل المثال فى تحديد الأهداف الأساسية للحياة، تلك العقلانية ذات التوجه القيمى "قد تم تهميشها من أجل صيغة من العقلانية الآلية قامت لتحقيق الكفاءة." (٨١) ففى حين تسعى عملية التفكير ذات التوجه القيمى إلى تحديد القيم، والأهداف الرئيسية التى يجب أن يتبعها الأفراد بغرض تحقيق حياة ذات مغزى تتميز بالإنجاز نجد فى المقابل الهم الرئيسى فى عملية التفكير الآلى يتمثل فى استخدام العلوم لتحديد الوسائل الأكثر كفاءة فى إنجاز الأهداف. ومن ثم فعندما تصبح هذه الصيغة من التفكير صيغة أساسية سيظهر ما أشار إليه ماكس فيبر بـ "تبديد سحر العالم" disenchantment of the world أو الفكرة القائلة؛ مثلما يذكر بيلامى؛ بعدم وجود معنى موضوعى وحيد يمكن عزوه إلى طبيعة الأشياء." (٨٢) والمشكلة مع مناهج العلوم أنها لا يمكنها أن تمنح أساساً لتحديد الغايات الأساسية التى يجب أن تكون بمثابة دعامة أو أساس الحياة (٨٣) .

(\*) كان ماكس فيبر أول من فهم المجتمع ما بعد الصناعى، وأثر؛ كيف فقد البعد الدينى لأصوله، فلم يعد يعمل إلا بمقتضى جانبيته الخاصة. إنه آلة فارغة تدور فى حلقة تهجر الثقافة وتخضع لعقلنة شديدة تطحن كل القيم. ولم يعتقد فيبر أن المجتمعات البشرية يمكنها التقدم بدون قيم، والاكتفاء بالحقيقة العملية بدون إله. المرجع السابق. «المترجم».

وكما سنعرض في الفصل القادم عن "نيتشه" نرى أن الحياة الحديثة مع أقول المسيحية - من وجهة نظر نيتشه - فقدت أساس عزو المعنى إلى الحياة، ولذلك فهناك حاجات لخلق قيم جديدة من شأنها استعادة الشعور بدلالة وأهمية الحياة الإنسانية. إلا أن الوضع الحديث للمجتمع لا يبدو مدعماً لهذه الفرصة، ومن ثم يصعد نيتشه من أهمية الفرد القوي ذي الإرادة القوية الذي يمكنه خلق قيم باقية، وأساسية في مواجهة العالم الذي سينكر في المقابل هذه القيم.

مع ذلك فمعظم الناس ليسوا على غرار هذا البطل عند نيتشه. فعامة الناس يتكيفون مع العالم ويجدون أنفسهم واقعين في شرك تلك القواعد التي تتحكم في حياتهم وتوجهها. والسبب الرئيسي في هذه التجربة هو نفوذ الدين البروتستانتي. فقد دفع "فيبر" في مؤلفه الشهير "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*، بأن أصل الرأسمالية، وما تتطلبه من مجتمع يتمتع بالكفاءة العقلانية لم يكن فيما قدمه ماركس من حجة بصدد استغلال طبقة من قبل أخرى، بل في الرؤية البروتستانتية للقضاء والقدر؛ المذهب القائل بأن البعض قدر لهم "حياة أبدية، في حين حكم على الآخرين بالموت الأبدى".<sup>(٨٤)</sup> في هذا الموقف نجد أساس المجد المتمثل في الخلاص *redemption* هناك في العالم الآخر لا يكمن في مجرد مراعاة النسك أو الأسرار المقدسة *sacraments*، فحتى إذا راعى المرء جميع الطقوس الدينية، وكان مقدراً له الذهاب إلى الجحيم سيظل ملاقياً حتفه في الجحيم. ومن الواضح أن هذا المعتقد قد سبب قلقاً عظيماً أو "عزلة داخلية" *Inner loneliness* لدى الناس.<sup>(٨٥)</sup> فمع عدم معرفة الطريق المقدر، وابتغاء طريق الحياة الأبدية يسعى كل فرد للاعتقاد في نفسه بوصفه مختاراً للحياة الأبدية. وفي سبيل هذا كان على المرء أن "يصارع جميع الشكوك (المتعلقة باصطفاء السماء له) على أنها إغواءات من الشيطان".<sup>(٨٦)</sup> وكان على الأفراد أن يقاوموا الخوف من الجحيم بانشغالهم في "أنشطة دنيوية"، أي أداء تلك الأنشطة المرتبطة بالمهمة الأساسية للمرء بإتقان وإخلاص: "إنجاز المرء لالتزاماته التي يفرضها عليه وضعه في العالم".<sup>(٨٧)</sup> فالشخص الكالفاني *Calvinist*، ومن خلال ما يقوم به من عمل شاق لوجه الله *dedicated* يخلق "قناعة عقلية" بأنه



سينال الخلاص. وكما يقول "فيير" : إن تصور العمل كمهمة كان "غالباً بعد التمهيد النهائي يغدو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى اليقين في المجد" (٨٨) .

خلق وتقوية هذه القناعة تتطلب من الأفراد أن يتبنوا تلك الفضائل المدنية التي تفصح عن جدارة المرء. الفضائل المقصودة هنا هي التي تعلمهم أن يسلكوا حياة غاية في التقشف يقبل المرء فيها التضحية بملذات الحاضر في سبيل سعادة المستقبل الأبدية. على سبيل المثال، يجب على الأفراد تجنب جميع الخطايا المرتبطة بتبديد الوقت؛ مثل الانغماس في الرفاهيات، الغطيط في النوم فوق الحاجة، الاجتماعية المفرطة، الانخراط في حديث لا يمت بصله لعمل المرء. (٨٩) ولم تكن الرياضة مقبولة إلا فيما تساهم به من تحسين السلوك العقلاني في إطار تقسيم العمل داخل المجتمع. وأي نشاط يسفر عن أشكال عفوية من الوجدان أو العاطفة، والحاجة إلى تتبع تلك العواطف من أجل التمتع بالحياة لأبد من مقاطعته واجتثاثه من الإطار المرجعي للمرء. (٩٠) وأخيراً من المقبول أن نجني من المنافع ما هو نافع لغايات عقلانية، أو نفعية، أو غايات تسمح للمرء بتوظيفها في سياق دوره في المجتمع (٩١) .

وقد اعتقد "فيير" في كتاباته أن الزهد الديني وبفضل التعطش للمنافع المادية قد تاكل شيئاً فشيئاً. رغم ذلك يظل ذلك الشعور بوجود المهمة مستمراً على أية حال كنمط سائد للحياة. (٩٢) وفكرة الواجب في مهمة المرء تحوم في حياتنا مثل شبح لمعتقدات دينية بائدة. (٩٣) الجميع يعيشون داخل قفص cage يصير شخصاً يسوقه السعي وراء الثروة، وليس الخوف من الجحيم في القيام بمهمته ممثلاً للنظام العقلاني لمجتمع يتحلى بالكفاءة. ولكننا كي نكسب الحياة معنى عند فيير - مثلاً يذكر بيلامي - علينا أن نقر مسار حياتنا (٩٤) بيد أنه في نظام العالم الحديث أصبحت القدرة على تحديد مسارنا لأنفسنا أقل احتمالاً حيث باتت حياتنا، ومهامنا تحددها لنا قواعد الحياة البيروقراطية (٩٥) .

والمحصلة بالنسبة للأفراد هنا هي حاجتهم لأن يصيروا خاضعين لمطالب عملية للعمل تتميز بالبيروقراطية والكفاءة. فهم إذ يعيشون داخل القفص الحديدي iron cage

الحياة العقلانية البيروقراطية الحديثة يصيرون؛ مثلما يقول بيلامى؛ أنانيين ، عقلانيين، قصويين فى المنفعة، ولا يعيدون بأية حال متطلعين إلى غايات أكبر من تلك المتضمنة فى قيمة الكفاءة.<sup>(٩٦)</sup> فالقيم الوحيدة أو بالأحرى الفضائل الوحيدة محل الاهتمام هنا هى تلك التى تساهم فى الكفاءة مثل الدقة، السرعة، عدم الغموض، معرفة الملفات، الاستمرارية، الاهتمام، الحيلة، الاتحاد، الامتثال الصارم.<sup>(٩٧)</sup> هذه القيم تسهل من عملية التكيف مع عمليات الهيكل التنظيمى المتمتع بالكفاءة، ولكنها لا تمنح حياة تتسم بهدف أكبر وأكثر أساسية يعطى معنى ودلالة للحياة. لذلك فالأفراد يشجبون فى المجتمع الحديث "الوحدة الداخلية" التى سيحاول نيتشه؛ وكما سنرى فى الفصل القادم - أن يتغلب عليها من خلال جهود من هم قابرون مثله على خلق قيم جديدة لإضفاء جوهر ومغزى للحياة.

إن العالم الذى وصفه فيبر ليس له أن يتغير بتكهنات ماركس الثورية، فقد دفع فيبر بأن رؤية ماركس عن الزوال الوشيك للرأسمالية بما فى ذلك نظرية معدل هبوط الأرباح قد أسقطتها وقائع الأمور. فقد أظهرت المؤسسات الرأسمالية الكبيرة قدرة فى التغلب على التهديدات التى تتهدد وجودها وذلك بفعل مقدرتها على الابتكار التكنولوجى، وهى التكنيكات نفسها التى تهدد الآن قدرة الناس على خلق قيم جوهرية. وبالتالي فقد زاد الإنتاج، وارتفعت مستويات المعيشة الأساسية حتى فى ظل ما عكسته الحياة العقلانية من شعور متزايد بالاعترا ب<sup>(٩٨)</sup> (\*) هذا بالإضافة إلى أن المشكلة التى تعوق الرأسمالية - بالنسبة لـ "فيبر" - كمجتمع مستمر فى التنظيم البيروقراطى بمزيد من التوافق مع مقدراته التكنولوجية - هى المشكلة نفسها التى تمثل أهمية بالغة للاشتراكية اذا كان لها أن تتحقق على الوجه الأكمل<sup>(٩٩)</sup>.

(\*) ارتبط تصور الإعترا ب عند "فيبر" مثلما يقول روبرت نزيب بنقمة العقلانية. حيث إن النزعة العقلانية ليست مجرد عمليات سياسية كما أن تأثيرها ليس قاصراً على البيروقراطية السياسية، إنما يمتد تأثيرها ليشمل الثقافة عامة، والعقل البشرى خاصة، وبالمثل نجدها ذات تأثير فعال على بناء الدولة الاقتصادية الحديث. فما دامت العقلانية تلتهم بناء المجتمع التقليدى، والثقافة التقليدية تلك التى تكونت عبر الماضى والتى كانت تساعد بصورة عامة على عمليات الابداع والتحرر، ومن ثم ارتبط الانحصار التدريجى لهذا البناء بتزايد عدم الافتتان بقيم هذا البناء. انظر نظرية الاعترا ب من منظور الاجتماع، د. السيد على شتا، ١٩٩٢ (المترجم) .

فهل يستطيع القادة السياسيين للمجتمع أن يعيدوا إدخال توجهات سياسية جوهرية فى المجتمع من شأنها مقاومة قوى العقلانية البيروقراطية؟ أحياناً ما تبدو كتابة فيبر كما لو كانت توضح أن هذه المحصلة ممكنة. فقد ذكر أن القادة السياسيين يجب أن يكونوا أشخاصاً يتصفون بفهم كاف لعواقب أو نتائج الأعمال المرجوة أى أن يتسموا بشعور صادق ودعوب بالمسئولية، وفى الوقت نفسه يُظهرون من القناعات ما يحرك المجتمع فى اتجاه يمنح الأفراد فرصة اعتناق قيم جوهرية. فقد ذكر فيبر إن "أخلاق الغايات النهائية، وأخلاق المسئولية ليستا متضادتان على الإطلاق، بل هما مكملتان لبعضهما البعض. وعند تطابقهما يتشكل الإنسان الحقيقي؛ إنسان يمكنه أن يمتلك مهمة سياسية".<sup>(١٠٠)</sup>

هنا يشير "مورتون سكولمان" بأن فيبر فى النهاية صار جامعاً بين ضدين بخصوص ما إذا كانت السياسة، والقيادة السياسية الملتزمة بقيم جوهرية يمكن أن تنتصر على العقلانية البيروقراطية أم لا.<sup>(١٠١)</sup> مع ذلك ففى انتقالنا إلى ماركيز نجد من الواضح أن ماركيز قد اعتقد فى أن العمل السياسى يمكنه أن ينتصر فى نهاية الأمر على الصفة الغالبة للبيروقراطية الحديثة مستعيداً القيم الجوهرية.

يمكن النظر إلى هيربرت ماركيز انطلاقاً من رؤية "فيبر" للرأسمالية ، فقد دفع ماركيز بأن هناك فى المجتمع التكنولوجى للرأسمالية الحديثة عقلية تقنية تسود، وتدمر العقلية أو التفكير النقدي؛ عملية التفكير التى تصبح بواسطتها قادرين على إمالة اللثام عن الصفة القمعية للمجتمع لنرسى بدلاً منها دعائم حياة كاملة التطور مثلما نادى ماركس فى هجومه على الإغتراب. وقد أوضح ماركيز فى مناقشته للتفكير أحادى البعد فيما جاء فى كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" **One Dimensional Man** ملابسات سياق فقدان التفكير النقدي. وفى كتاباته اللاحقة وضع حجة وقفت على تفسير أساس ثورة قادرة على استعادة التفكير النقدي تطيح مرة واحدة بالمجتمع أحادى البعد. وسوف نناقش فيما يلى هذين العنصرين من فكر ماركيز. ما التفكير أحادى البعد؟ ومن هو الإنسان ذو البعد الواحد؟ بالنسبة لـ "ماركيز" تسود العقلية التكنولوجية التى ترتبط بعمليات الإنتاج المادى جميع مجالات التفكير فى الحياة داخل المجتمع

الرأسمالى الحديث. رأى ماركيز؛ شأنه فى ذلك شأن "فير" - أن حياة الإنتاج ليست هى فقط ما يتم تنظيمه بما يتفق مع شرائع الكفاءة، بل كانت الحياة العقلية مجبرة كذلك وبغرض تدعيم هذه المقاربة فى تنظيم الإنتاج على محاكاة هذه العملية فى مجرى عملية الفكر. وعلى أثر ذلك يجب أن نتعلم التفكير فى ضوء ما يدعم دائماً عملية الإنتاج التى تتميز بالكفاءة التقنية. يقول ماركيز: "إن الإنتاج الضخم والتوزيع الضخم يستغرق الفرد بأكمله، والمحصلة هى ... المقلدون : تطابق مباشر للفرد مع مجتمعه ومن خلال ذلك مع المجتمع ككل".<sup>(١٠٢)</sup> والنقطة التى تهمنا هنا أنه نتيجة لهذه الخبرة تصبح قوة التفكير الناقد أو القوة النقدية للعقل - التى عليها أن تؤكد على مقاربة مختلفة أكثر تحراً للحياة بلا أية مكانة.<sup>(١٠٣)</sup> وهذا الوضع يعنى عند ماركيز - كما يقول مورتون سكولمان: "فقدان لكل استقلال عن عقلية علاقات الإنتاج الأساسية للمجتمع، وتوقف الحوار الثقافى، والسياسى عن التحلى بالنقد تجاه علاقات وأهداف مجتمع قائم على التنظيم التقنى".<sup>(١٠٤)</sup>

وبناءً على هذه الرؤية، يمثل العقل التقنى صيغة للقمع، لأن الأفراد يجدون أنفسهم دائماً منتهجين - فى أفكارهم، وأعمالهم - جميع طرق الحياة التى تمثل أو تنفذ عملية إنتاج عقلية. وليست هناك قدرة فى وضع كهذا على نقد المسار الموجود للحياة. كما أن العلاقات الاجتماعية التى يجد الأفراد أنفسهم فيها هى علاقات تمثل أشكالاً من السيطرة لا يجدون مفرّاً منها.<sup>(١٠٥)</sup> لا تعنى هذه الرؤية أن الأفراد واقعين فى عبودية مماثلة لما يجرى على سبيل المثال فى معسكر عمل للعبيد. فالاستعباد فى العالم العقلانى للتفكير التقنى يعد أكثر عمقاً فى دلالاته من هذا. فالواقع أن المجتمع الذى هاجمه ماركيز يوفر للناس الكثير من الفرص لتحقيق اللذة، ولكن بما يتفق وحسب مع الحفاظ على بناء عقلانى تقنى للمجتمع. ومن ثم فإن اللذة تولد الخضوع"<sup>(١٠٦)</sup> ، ففى مجتمع يسيطر عليه عقل تكنوقراطى نجد الجنس متاحاً ومحبذاً مادام يُمارس فى سياق علاقات مقبولة لدى نظام الإنتاج الضخم، "فالجنس يندمج فى العمل والعلاقات العامة، ومن ثم يصبح أشد تأثراً بالإشباع (الواقع تحت سيطرة)".<sup>(١٠٧)</sup> فالأفراد ليسوا فى حاجة لنفى دوافعهم



الأساسية الخاصة بالمشاركة فى العملية الاجتماعية للإنتاج ما داموا يظهرون موافقهم تلك بطرق تتصاع للحفاظ على نظام الإنتاج نفسه.

فالأفراد فى المجتمع الرأسمالى المعاصر عند ماركيز يعتقدون أنهم سعداء بينما هم حقيقة لا يمكنهم مطلقاً أن يبلغوا الموارد الحقيقية فى الحياة التى من شأنها أن تتيح لهم أن يصبحوا أحراراً وسعداء بصورة حقيقية. تسير هذه الرؤية إلى أننا مجبرين بفعل النظام المرجو أو المطلوب أن نقمع الكثير من القدرات والامكانيات التى إذا تحققت ستمنحنا متعه عظيمة. مع ذلك، ورغم أننا قد نشعر بأن شيئاً ما مفقوداً فى حياتنا، فنحن تربينا اجتماعياً على نظام يقمعنا عن التفكير فى أنفسنا كأشخاص سعداء. حيث إن الأفراد هنا مجبرين على تقبل نظام من السيطرة بدون أن يشعروا مطلقاً أنهم خاضعين فعلياً لهذه السيطرة!

فى إطار هذه الرؤية يعنى التحرر خلق نظام جديد من الحاجات، نظام يخرج من مسار الحاجات التى يخبرنا النظام الاستغلالي السائد بأننا يجب أن نرغب فيها. (١٠٨) لقد اعتنق ماركيز السياسة الرأبكالبة الممبزة لفترة الستينات من القرن العشرين، وهو فى اتخاذه هذا الموقف طرح؛ كما يشير سكولان؛ مفهوم أن جميع الناس وحتى فى المجتمع أحدى البعد قد أقحموا فى تفكير أحدى البعد. والطرح البديل أن بعض الأفراد؛ هؤلاء الذين سببصحبون القادة الرأبكاليين- عند ماركيز- لعملية التغيير الاجتماعى ، سبكونون قادرين على تحديد طراز جديد يمكن أن يكون بمثابة الأساس لطريقة فى الحياة أخلاقية، ومتحررة. (١٠٩) .

كيف سببحدث الانتقال إلى نظام جديد؟ عند ماركس كانت الأزمة هى أساس الثورة؛ أزمة تنبعث من نظرية هبوط معدل الأرباح، فقد دفع ماركس بأنه نتيجة للبؤس المتفاقم فإن هذه النظرية تنبأ بأن ثورة الطبقة العاملة هى ثورة حتمية. ولكن بالنسبة لـ "ماركيز" ليست الأزمة من هذا النوع هى التى ستطلق شرارة الثورة، ولن تنطلق الثورة حتى بما يتفق مع حركة الطبقة العاملة بالصورة الصارمة التى وضعها ماركس. فبدلاً من الأزمة، وحركة الطبقة الواحدة اعتقد ماركيز أن وسط الرخاء الحديث الذى يستمر فى قمع الناس بتلك الطريقة التى أوضحناها سبببقى هناك امكانية بزوغ ائتلاف

من الناس تحت قيادة حركة يسارية جديدة؛ هذا الائتلاف سيشتمل على عمال الياقات الزرقاء التقليديين، وأيضاً الكثير من الطلاب، والمتقنين ونشطاء الحقوق المدنية؛ ستتضمن أيضاً عمال مهنيين وفنيين يشكلون مع عمال المصانع أساس عملية الانتاج برمتها.<sup>(١١٠)</sup> وفي النهاية يبقى الأمل فى أن يشكل اليسار، والطبقة العاملة بأكملها عنصراً ثورياً للقيام بعمل جماعى فى سبيل قلب الرأسمالية.<sup>(١١١)</sup>

ولكن بتشكيل هذا الحلف، وجعله القوة المضادة للمنظور أحادى البعد، أكد ماركيز على الأهمية المحورية للحساسية الجديدة *new sensibility* التى تشير الى طريقة للرؤية والفهم توجهها دافقات ذات أساس بيولوجى أو دافقات كثيرة ما أنكرت أو قُمت فى المجتمع أحادى البعد. رأى ماركيز هذه الدافقات تمثيلاً لأفضل الإمكانيات الأخلاقية أو المعنوية لحياة الإنسان. فهى تأكد مثلاً على الحاجة إلى مجتمع غير قمعى يقوم على غياب العنف، وتقدير الجمال، ورفض الفقر، والعوانية، واشكال العمل القمعى. والحساسية الجديدة؛ مثلما يذكر سكولمان ؛ "تحتفى بالهازل، والهادئ، والجميل".<sup>(١١٢)</sup> وبالتالي توحى الحساسية الجديدة بأن الافراد سيبحثون عن أساس لعلاقات بين بعضهم البعض تتيح لهم أن يستكشفوا بحرية، وبمعاونة جميع قدراتهم وامكانياتهم التى لم تطرق من قبل تلك العناصر فى حياتهم التى تظل مكبوتة ومقموعة بفعل القواعد النظامية للحياة أحادية البعد. فالمجتمع الاشتراكى سيكون بمثابة وضع يضم هذا الوعد، ويتم تنفيذه بواسطة هذا النمط الجديد من الفرد الذى يُدرك كاملاً ويقدر أهمية وواقع الحساسية الجديدة <sup>(١١٣)</sup> .

فالحساسية الراديكالية أو الجديدة تشير إلى أن شعورنا ليس مجرد مستقبلات سلبية لمنبهات تأتي من العالم الخارجى؛ عالم يخبرنا بتقبل النظام الذى نعيشه. ولكنها بالإضافة إلى ذلك تشكل ما نعيشه، وتضفى على خبرتنا صفة أخلاقية.<sup>(١١٤)</sup> وهذا يعنى أننا فى خبرتنا بالعالم ننظر إلى هذا العالم من منظور ما إذا كان العالم الذى نعرفه يحقق بالفعل الحاجة لإدراك المطالب الموروثة لحساسية جديدة أو ما إذا كانت هناك عوائق تقف فى طريق هذا الهدف. وعندما يكون الأمر متمثلاً فى هذه الحالة الأخيرة فإن الحساسية الجديدة تحرك الناس للتصرف نحو إزالة تلك العوائق أو العقبات. وهنا

ستبدو الحساسية الجديدة عند ماركيز كما لو كانت تتكهن بطريقة للرؤية، والمعاشية تتناغم مع الحاجة "الكانطية" لدى الناس إلى معاملة الآخرين كغايات في وضع تُزال فيه جميع العوائق التي تعترض تلك الآمال. وفي سبيل هذا خامر ماركيز أمل في تغيير راديكالي في الوعي كخطوة أولى لتغيير العالم. ومن ثم فإذا نجح ذلك سيبرز فجر يوم جديد، وسيتجسد ذلك عند ماركيز فيما يوجد من طرق لرؤية، وفهم الفن. ويتمثل الأمل هنا في اكتشاف طبيعة الإنسان المعرفة هنا "كثقافات ومشاعر أساسية" في غمار ما يقوم به حلفنا الحقيقي *real ally* من خلق عالم يتيح لنا التحرر الذي نسعى إليه.<sup>(١١٥)</sup> فالواقع أن الفن يساعدنا على تصوير أو رسم رؤية لطبيعتنا تعيننا على تحديد إمكاناتنا الفعلية، وعلى الأخص تلك الإمكانيات التي لن يسمح لنا النظام الحالي من التفكير التقني بالتعبير عنها. والمفترض هنا أن الفن يسمح لنا بالنظر إلى أنفسنا ليس فقط من خلال سياقات تاريخية معينة تمثل أوضاعنا الحالية في الحياة بل من خلال خبرة فريدة توحى بتجربة تفصح عن حاجة إلى إضفاء التعبير عن الكثير من الأبعاد في حياتنا بما في ذلك؛ مثلما يذكر سكولمان؛ أحاسيسنا، آمالنا، رغباتنا، التي تنكر عليها الوقائع الحالية حقها في التعبير. فعندما نحرر دقاتنا، ومشاعرنا بحيث لا تعد مقررّة بعد ذلك بفعل مطالب العقل التقني فنحن نستطيع أن نرسم احتمالات شاملة، ومشاركة لحياتنا التي بدون هذا التعبير ستبقى مختفية عنا. وفي سبيل ذلك فنحن نوجد أساساً للعمل في سبيل أن نجعل العالم الخارجي في وضع مُعين لنا، ولطلبنا في إدراك قوتنا الكاملة<sup>(١١٦)</sup>.

فكيف يمكننا الفن من رؤية إمكاناتنا الحقيقية في أوضاع تبدو معادية لتحقيقها؟ الإجابة على هذا السؤال تكمن في حقيقة أن الفن بناء من التخيل الجمالي. فالفن في واقع الأمر يوحى بتخيل جمالي يعمل بفعل قواعد تختلف عن قواعد العالم الواقع تحت سيطرة العقل التقني. ينشق هذا التخيل الجمالي عن المسار الرسمي الذي تضعه خبرة العقل التقني، ويتبع مساره الخاص الذي يتسم بالحرية والعفوية. إبان تلك العملية يعرف الأفراد أبعاد حياتهم التي ما إن تطورت ستساعدهم في إدراك؛ على حد تعبير سكولمان؛ حقيقة بديلة، حقيقة التحقق.<sup>(١١٧)</sup> برؤية العالم من زاوية الفن إذن فنحن نُمكن

أنفسنا من رؤية إمكانياتنا بطرق لا يتيحها عالم قمعى. والنتيجة فتحن من المحتمل أن نكتشف طرق جديدة للحياة، وإمكانيات جديدة لأنفسنا لم نكن لنراها لولا هذه الرؤية.

إذن فالمنظور الثورى لـ "ماركس" كما وجدناه عند ماركيز سيطيح بسيطرة العالم ذى البناء العقلانى الذى ينكر علينا قدرتنا على الشعور، والعيش بما يتفق مع الأغراض الحقيقية للطبيعة الإنسانية كما يصورها الفن. ولكن هل ماركيز على حق؟ هل الناس فى المجتمع المدنى الذى تسيطر عليه الرأسمالية مقموعون نون أن يعرفوا ذلك؟ هل الحرية التى يظن الناس فى هذا المجتمع أنهم مالكوها عديمة الجوهر؟ أو هل المجتمع المدنى يمثل وضعاً يمنع طريقة لمقاومة القفص الحديدى، ويقيم بدلاً منه المؤسسات التى تضمن ذلك النوع من الحرية التى نادى بها ماركيز؟



## هوامش الفصل الرابع عشر

( ١ ) For the sake of simplicity, unless otherwise noted, the works of Marx referred to here will come from Robert C. Tucker, editor. The Marx-Engels Reader, second edition, (New York: W.W. Norton and Company, 1978 ) The only exception is when I cite the Grundrisse below.

( ٢ ) المرجع السابق،، Introduction by Tucker, ص. xxiii.

( ٣ ) Marx, Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, ص 18.

( ٤ ) المرجع السابق،، ص ٢٠ .

( ٥ ) المرجع السابق،، ص ٢١ .

( ٦ ) المرجع السابق،، ص ص ٤٢ - ٤٣ .

( ٧ ) Marx, On the Jewish Question, p 34 Italics in text.

( ٨ ) المرجع السابق،، ص ٢٤ . Italics in text.

( ٩ ) المرجع السابق،، ص ٢٤ .

(١٠) المرجع السابق،، ص ٢٤ . Italics in text.

(١١) المرجع السابق،، ص ٤٢ .

(١٢) المرجع السابق،، ص ص ٤٢ - ٤٣ . Italics in text.

(١٣) المرجع السابق،، ص ٤٢ . Italics in text.

(١٤) المرجع السابق،، ص ٣٥ .

(١٥) المرجع السابق،، ص ص ٤٢ - ٤٣ .

(١٦) المرجع السابق،، ص ١٤، and Jeremy Waldron, editor with introductory and concluding essays, Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, (New York: Methuen, 1987) pp. 129 - 30 .

(١٧) Marx, On the Jewish Question, ص ٤٦ . Italics in text.

(١٨) Jeremy Waldron, Nonsense Upon Stilts, ص ١٢١ .

(١٩) Marx, On the Jewish Question, ص ص ٢٥ ، ٤١ ، ٤٣ .

(٢٠) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of ١٨٤٤، ص ٧١ .

(٢١) المرجع السابق،، ص ١١٢، On the nature of species life, see John Elstar, An Introduction to Karl Marx, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986 ), pp. 43 - 44 . Italics in text.

- (٢٢) المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٣ .
- (٢٣) المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٣ .
- (٢٤) المرجع السابق، ص ٧٣ .
- (٢٥) المرجع السابق، ص ٧٤ . Italics in text.
- (٢٦) See Marx, Capital, Volume One, ص ٢٩٩ - ٤٠٢
- (٢٧) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of ١٨٤٤ ، ص ٥٧ .
- (٢٨) المرجع السابق، ص ٥٧ . Italics are in book.
- (٢٩) المرجع السابق، ص ٧٦ .
- (٣٠) المرجع السابق، ص ٧٦ .
- (٣١) المرجع السابق، ص ٧٧ .
- (٣٢) Marx, Manifesto of the Communist Party, ص ٤٧٩ .
- (٣٣) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of ١٨٤٤ ، ص ٩٥ .
- (٣٤) المرجع السابق، ص ٩٥ .
- (٣٥) المرجع السابق، ص ٩٥ - ٩٦ . Italics in text.
- (٣٦) المرجع السابق، ص ٩٦ .
- (٣٧) المرجع السابق، ص ٩٢ . Italics in text.
- (٣٨) المرجع السابق، ص ٩٢ . italics in text.
- (٣٩) المرجع السابق، ص ١٠٤ . Italics in text.
- (٤٠) المرجع السابق، ص ١٠٥ .
- (٤١) المرجع السابق، ص ١٠٥ .
- (٤٢) Marx, Theses on Feuerbach, ص ١٤٥ . Italics in text.
- (٤٣) Marx, The German Ideology, ص ١٦٤ .
- (٤٤) المرجع السابق، ص ١٦٥ .
- (٤٥) المرجع السابق، ص ١٦٢ .
- (٤٦) المرجع السابق، ص ١٨٢ .
- (٤٧) المرجع السابق، ص ١٧٧ .
- (٤٨) المرجع السابق، ص ١٨٢ .
- (٤٩) المرجع السابق، ص ١٨٢ - ٨٥ .
- (٥٠) المرجع السابق، ص ١٨٥ - ٨٦ .
- (٥١) المرجع السابق، ص ١٨٧ . ±

- (٥٢) المرجع السابق، ص ١٨٩ - ٩٠ .
- (٥٣) المرجع السابق، ص ١٩٢ - ٩٣ .
- (٥٤) المرجع السابق، ص ١٩٣ . Italics in text.
- (٥٥) Marx, Manifesto of the Communist Party, ص ٤٩١ .
- (٥٦) Marx, Wage Labour and Capital, ص ٢٠٤ - ٥٠ .
- (٥٧) المرجع السابق، ص ٢٠٧ .
- (٥٨) المرجع السابق، ص ٢٠٧ .
- (٥٩) المرجع السابق، ص ٢١٠ .
- (٦٠) Marx, Capital, Volume One, ص ٤١٩ - ٢١ .
- (٦١) On this point, Elstar, An Introduction to Karl Marx, ص ٦٧ .
- (٦٢) Marx, Capital, Volume One, ص ٤٠٥ .
- (٦٣) Elstar, AN Introduction to Karl Marx, ص ٨٠ .
- (٦٤) Marx, Capital, Volume one, ص ٤٠٦ .
- (٦٥) المرجع السابق، ص ٤٠٤ .
- (٦٦) المرجع السابق، ص ٢٨٦ .
- (٦٧) Marx, Wage Labour and Capital, ص ٢١٤ ، and Marx, Capital, Volume one, ص ٤٠٩ .
- (٦٨) Marx, Capital, Volume one, ص ٢٩٩ ، ٤٠٨ - ٩٠ .
- (٦٩) المرجع السابق، ٤١٢ .
- (٧٠) Marx, Grundrisse, trans. By Martin Nicolaus, ( New York: Vintage Book, 1973) , 747
- (٧١) المرجع السابق، ص ٧٥٠ .
- (٧٢) المرجع السابق، ص ٧٥٠ .
- (٧٣) المرجع السابق، ص ٧٥٠ .
- (٧٤) Marx, Critique, of the Gotha Program, pp 531 - 31
- (٧٥) المرجع السابق، ص ٥٣١ .
- (٧٦) Marx, The German Ideology, p 160
- (٧٧) Marx, Manifesto of Communist Party, p 490
- (٧٨) Morton Schoolman, The Imaginary Witness: The Critique Theory of Herbert Marcuse, (New York: The Free Press, 1980) , p. 137 My account of Marcuse is heavily influenced by Schoolman's very fine book.

Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, (University Park, pennsylvania : Penn My (٧٩) view of Webber follows colsely Bellamy's fine account. State Press, 1992) , p.179

(٨٠) المرجع السابق، ص ١٨٠ .

(٨١) المرجع السابق، ص ١٨٤ .

(٨٢) المرجع السابق، ص ١٨٤ .

(٨٣) المرجع السابق، ص ١٨٤ .

Max Webber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, (٨٤) (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), p . 100.

(٨٥) المرجع السابق، ص ١٠٤ .

(٨٦) المرجع السابق، ص ١١١ .

(٨٧) المرجع السابق، ص ص ١٢٢ ، ٨٠ .

(٨٨) المرجع السابق، ص ص ١١٥ ، ١٧٨ .

(٨٩) المرجع السابق، ص ص ١٥٧ - ٥٨ .

(٩٠) المرجع السابق، ص ص ١٩١ - ٩٢ .

(٩١) المرجع السابق، ص ١٧١ .

(٩٢) المرجع السابق، ص ص ١٨١ - ٨٢ .

(٩٣) المرجع السابق، ص ص ١٨٢ .

(٩٤) المرجع السابق، ص ١٨٢ .

(٩٥) . Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, p. 185 .

(٩٦) المرجع السابق، ص ١٨٦ ؛ also, ص ١٨٥ .

(٩٧) المرجع السابق، ص ١٨٧ .

(٩٨) المرجع السابق، ص ١٩١ .

(٩٩) المرجع السابق، ص ص ١٩١ - ٩٢ .

Max Webber, *Politics as a Vocation*, trans. By H. H. Gerth and C. Wright Mill philadel- (١٠٠) phia" Facet Books, (1965), p. 540, Italics in text.

Schoolman, *Imaginary Witness*, pp. 180 - 181, Italics in text. (١٠١)

Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon Press 1986) p. 10, Italics in text (١٠٢)

(١٠٣) المرجع السابق، ص ١١ .

Schoolman, *The Imaginary Witness*, p. 941, (١٠٤)

(١٠٥) المرجع السابق، ص ٧٧١ .



- (١٠٦) Marcuse, One Dimensional Man, p. 57,
- (١٠٧) المرجع السابق، ص ٥٧.
- (١٠٨) Marcuse, An Essay on Liberalism, Boston: Beacon Press, (1969), p. 4,
- (١٠٩) Schoolman, The Imaginary Witness, p. 192,
- (١١٠) المرجع السابق، ص ص ٦٩٢-٧٩، ٩٩٢.
- (١١١) المرجع السابق، ص ٢٠٠.
- (١١٢) المرجع السابق، ص ١١٢.
- (١١٣) المرجع السابق، ص ص ١١٢-٢١، Marcuse, An Essay on Liberalism، ص ص ٤٢-٥٢.
- (١١٤) Marcuse, Counterrevolution and Revolt, Boston: Beacon Press, (1972), pp. 26 - 36 ,
- (١١٥) المرجع السابق، ص ٩٥.
- (١١٦) Schoolman, The Imaginary Witness, pp. 330 - 13
- (١١٧) المرجع السابق، ص ٣٣٠.

## الفصل الخامس عشر

### نقد نيته للمجتمع المدني



## ١ - مقدمة

لعل أكثر ما يشتهر به فريدريك نيتشه (\*) Friedrich Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠) رؤيته القائلة بأن المسيحية التي كانت في وقت ما تمثل نسق القيم المهيمن في

(\*) ولد بمدينة ريكن في بروسيا. أثر تأثيراً عميقاً على فلسفة القارة الأوروبية وأنبها، خاصة في ألمانيا، وفرنسا. غير أنه لم يكسب في العالم المتحدث بالإنجليزية وعلى الأخص بين الفلاسفة سوى عدداً ضئيلاً نسبياً من المعجبين. حاول النفسانيون الهواة في كثير من الأحيان تفسير أفكاره، بيد أن فرويد قال عنه مراراً (وفقاً لما ورد في ترجمة حياة نيتشه التي كتبها ارنست جونز) انه يعرف نفسه معرفة ثاقبة أكثر من أي إنسان آخر عاش أو من المحتمل أن يعيش، ولاحظ فرويد كذلك أن تنبؤات نيتشه ولحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التي وصل إليها التحليل النفسي بعد كثير من العناء. كان أبوه لوبفيج نيتشه قساً بروتستانتيًا وابن قس بروتستانتي كما كانت أمه أيضاً ابنة قس بروتستانتي. وعلى أية حال فقد نشأ نيتشه نشأة دينية وعرف منذ صغره بتدينه وتقواه، وبروى عنه أنه كان قادراً وهو في السابعة من عمره على أن ينشد آيات من الإنجيل وتراتيل دينية بطريقة تكاد تثير البكاء، الأمر الذي جعل أصحابه يلقبونه "بالقس الصغير". إلا أن القس الصغير هذا هو نفسه الذي سيشتتهر بعد ذلك بالفيلسوف الذي أمات الله، وعلو المسيح، وهو عنوان لأحد أهم مؤلفاته. ولا شك أن تجربة نيتشه الانسانية قد أثرت كثيراً على فلسفته وتناوله للأمور. والواضح أنه عانى من الوحدة، والألم النفسي كثيراً ولكن موقفه من هذا كان موقف تمجيد وإحيانا تفاخر لأنه كان يشعر أنه صاحب رسالة. في رسالة لـ "أوفريك" عام ١٨٨٣ يقول نيتشه: "قيما عدا فاجتر لم أقابل في حياتي إنساناً واحداً لديه من الألم، والمعاناة ما يكفي لكي يفهمني". وفي رسالة أخرى لنفس الشخص عام ١٨٨٧ راح يقول: "حتى عندما كنت طفلاً كنت وحيداً، واليوم وأنا في الرابعة والأربعين من عمري ما زلت وحيداً. ويقول أيضاً: "أننى أشتاق إلى الكائنات البشرية وأبحث عنهم، ولكننى دائماً أجد نفسى فقط، مع اننى لم أعد أشتاق إلى نفسى. لم يعد احد يأتى إلى، ولقد ذهبت إليهم فلم أجد أحداً". وفي قصيدة له بعنوان "الأوجد" يقول نيتشه:

الآن وقد أصبح الزمن ملولاً من الزمن

وتلفقت كل ينابيع الشوق إلى راحة جديدة

وقالت كل السموات المشغولة بخيوط عنكبوت ذهبية

المضجرين: لتستريحوا الآن!

لماذا لا تستريح أيها القلب الأسود؟

ما الذي يحثك على الفرار الذي يرمى القدمين

لماذا تنتظر؟

انظر: الموسوعة الفلسفية مرجع سبق ذكره، وأيضاً نيتشه علو المسيح، د. يسرى إبراهيم، سينا للنشر، ١٩٩٠. (المترجم).



العالم الغربي ، قد فقدت قوتها فى العالم الحديث. وهو حدث له أهميته المتفردة، لأنه بأقول المسيحية عانت التجربة الإنسانية - كما يقول "سلاينس" E.E. Steinle فى إشارته إلى رؤى نيتشه : من "التهوين" belittlement، والذم vilification، والتحقير de-valuation على يد هذا العالم ، فالوضع القائم لا يوحى بوجود أساس كافٍ لتبرير الوجود الإنسانى. لذلك إلى من يسألون : لماذا تستحق الحياة أن نعيشها؟ لا تنم وقائع الزمن عن إجابة طيبة، ومن ثم لابد من إيجاد قيم جوهرية جديدة تحل محل القيم المسيحية ؛ لكى نبين لماذا تكون للحياة أهمية، وبالتالي لماذا هى جديرة بالعيش. مع ذلك فالمشكلة انه لخلق قيم جديدة لابد أن يكون لدى الأفراد ما أشار إليه نيتشه طوال الوقت بـ "إرادة القوة". will of power. أفراد يحشدون القوة كمحصلة للاستخدام الصحيح لقدراتهم، وطاقاتهم فى سبيل ترسيخ قيم جوهرية جديدة فى الواقع اليومى للمجتمع، قيم تكون بمثابة القاعدة لتشكيل طرق جديدة للفهم والرؤية تدعم الحياة، وتخلق الشروط؛ مثلما يقول سلاينس : "إفلاح الحياة وازدهارها." وفى إنمائه قيم معززة للحياة فإن المرء الذى يتحلى بإرادة القوة إنما يشرع فى أعمال تؤدي إلى كثير من نواتج الازدهار الإنسانى على غرار ما نجده فى الفن، أو فى صيغ جديدة للتنظيم الاجتماعى<sup>(١)</sup>.

بيد أن المجتمع المدنى بالنسبة لـ "نيتشه" يحوز مناخاً يمكن فى الغالب أن يحبط، ويثبط من الإرادية willfulness التى نشدها نيتشه. فنحن فى المجتمع المدنى نجد أنفسنا عاجزين عن استدعاء كامل قوتنا، مفتقدين باختصار للكثافة المركزة focused intensity التى نحتاج إليها لخلق قيم جديدة. وأطروحات نيتشه فى هذا الشأن كان لها أن تتفق وبعض الرؤى الخاصة بالمجتمع المدنى الحديث عند "ماكس فيبر" التى بينت؛ كما رأينا فى الفصل السابق؛ أن الحياة التكنوقراطية الحديثة المنظمة بصورة عقلية تجرد الأفراد من فرصة المحافظة على قيم جوهرية تكفل للحياة مغزاها. ومن ثم يوحى المجتمع المدنى عند "نيتشه" بنوع من السقم المتغلغل فى الروح pervasive sick of the spirit. إنه المرض الذى خامر نيتشه الأمل فى تقديم علاج له فى معرض

مناقشته لثقافة أرسقراطية لأشخاص مبدعين، أى أولئك المالكين لإرادة القوة المحققة للحرية الكاملة التى ما فتئ المجتمع المدنى يتغنى بها فى حين يبدو غير قادر على إيجادها.

فى هذا الفصل سنناقش كلاً من نقد نيتشه المؤثر للمجتمع المدنى، وأيضاً الطراز الذى أمل فى خلقه، وجعله أساساً لفلسفته وسياساته الجديد، وفى شرونا فى هذا سنصف الصفات المميزة للأتساق الأخلاقية التى يلفظها نيتشه. وعموماً فإن الشخص الذى يُفصح عن "إرادة القوة" هو الفرد الفريد unique individual الذى يتغنى به نيتشه كخالق مبدع للقيم الجديدة التى يجب أن يتطلى بها المجتمع المدنى لتعزيز الحياة، و"الروح الحرة" free spirit.

## ٢- ديونسيوس ضد أبوللو (\*) والبحث عن ثقافة جديدة

السؤال الأول الذى لابد لنا من أن نطرحه يتعلق بالجهة التى يجب أن نولى وجهنا نحوها لإيجاد تبرير للحياة: "تبرير حافظ للحياة، حافظ للنوع، بل ربما محسن للنوع".<sup>(٢)</sup> لقد دفع نيتشه بأنه لا يمكننا الاعتماد على فلاسفة العقل فى زمن التنوير الحديث خاصة كانط، وهيجل. فهم كتاب يتطلعون إلى استخدام العقل، أو "جدل بارد، نقى، إلهى الصفاء" cold, pure, divinely unperturbed dialectic من أجل إقرار تلك الحقائق الموضوعية التى يمكن اتخاذها أساساً لتبرير الحياة. إلا أنه من بين التيمات الرئيسة فى تفكير نيتشه ما يقول بأن ما ينعتقه فلاسفة العصر الحديث بـ الحقيقة truth لا يمثل سوى قيم، وتحكمات خاصة بهم "يُعمدونها حقائق". واعتقد نيتشه أن هذا بالضبط هو الحال مع الأمر المطلق categorical imperative عند "كانط": الفكرة القائلة بوجود فروض أخلاقية صالحة على مستوى كلى أو شامل. ووصف نيتشه جهود

(\*) شن نيتشه هجوماً عنيفاً على "العقل" كما استخدمه الفلاسفة التقليديون وعلى رأسهم سقراط، وخرج عما أجمع عليه هؤلاء الفلاسفة فأشهر إيمانه بقوة أخرى هى "قوة الغريزة"، وأعلن أنه آخر تلاميذ الإله ديونسيوس، إله الغريزة، والفوضى، والغموض، والسكر عند اليونان، وذلك فى مواجهة طغيان الإله أبوللو إله العقل، والنظام، والوضوح، والاتزان. المرجع السابق. ص ٥٧. ( المترجم ) .

كانت التي بذلها لجعلنا نعتقد في قيم أخلاقية شاملة ، بأنها لا تزيد شيئاً عن تلك  
"الحيل اللطيفة للأخلاقين، والوعاظ العجائز" (٣) *the subtle tricks of old moralists*  
and moral- preachers.

على أى أساس أقر نيتشه هذه الرؤية؟ لقد دفع بأن الفلاسفة مثلهم مثل أى  
أشخاص آخرين تسيطر عليهم بواعث، أو دوافع داخلية *internal impulses or drives*  
ورأى أن الهدف النهائي للوجود، والسيد الشرعى *legitimate master* لجميع الدوافع؛  
بالنسبة للفلاسفة؛ لا يتمثل فى "دافع المعرفة" بل هناك دافع آخر قد يكون له الغلبة على  
الفيلسوف مستخدماً المعرفة كوسيلة لتحقيق ذلك الدافع الذى يُسيره. (٤) ولكى نفهم  
فيلسوفاً ما ، فنحن فى حاجة إلى فهم طبيعة دوافعه العميقة، والمتنوعة إضافة إلى  
حاجتنا لمعرفة الكيفية التى تم بها ترتيب تلك الدوافع، وأى منها صار مهيمناً. ونخلص  
من ذلك إذن بأن هناك باعاً واحداً يملك على الفيلسوف الانتباه، والتركيز، ويصبح  
أساساً لوجهة نظره، ومنحاه فى الفهم. عندما نفهم هذا البعد يمكننا أن نعرف طبيعة  
قيم، ومنظور الفيلسوف. فأخلاق الفيلسوف تحمل شهادة جازمة حاسمة حول ما يكون  
عليه *who he is* أى تلك التراتبية التى تترتب وفقاً لها أكثر غرائز طبيعته جُوانية فى  
علاقتها ببعضها البعض (٥).

فما يقوله الفيلسوف بصدد العالم يعتمد بصورة كبيرة على قيمه، ومنظوره  
الخاص. ولتوضيح هذه النقطة نحتاج إلى توفير مزيد من التفاصيل فيما يتعلق  
بالطريقة التى تتشكل بها تلك القيم، والمنظورات. فالقيم الإنسانية ناشئة عن مجموعة  
من الأمور الواقعية بما فى ذلك الغرائز *instincts*، والعواطف *passions*، وأيضاً بفعل  
عادات، وتقاليد تعد جزءاً من حياتنا. فكما رأينا توأماً هناك فى المقام الأول بواعث تكمن  
فى جوهر حياة المرء ، وقد سار نيتشه على هدى الإغريق فى اشارته إلى هذا البعد  
بالبعد الديونسيوسى *Dionysian* نسبة للإله الإغريقى ديونسيوس *Dionysus* فالبشر  
عند نيتشه مزيج – على حد تعبير "بروس ديتويلر" *Bruce Detwiler* – من "ميول،  
وبواعث متصارعة". (٦) ليس هناك نظام طبيعى موروثاً بين عواطفنا كما كان الأمر عند

أفلاطون، وأرسطو اللذين بالنسبة لهما كانت حتى شهوة الإنسان شديدة التأثير بالكابح العقلي. لكن العنصر الديونسيوسى عند نيتشه؛ كما يقول ديتويلر؛ يوحى بشخص "قابع فى قاع من الفوضى، يحتاج الى مبادئ مرشدة يمكنه الاعتقاد فيها حتى يتسنى له تنظيم حياته، ويمكنه وقتها أن يعمل فى هذا العالم" (٧).

لقد اخترعت الحضارة، والثقافة بغرض منح حياة تتصف بالبناء، والاستمرارية، هنا؛ وعلى غرار الإغريق مرة أخرى - أطلق نيتشه على هذه الحاجة إلى التنظيم لفظ "الأبولونية Apollonian نسبة إلى الإله الإغريقى "أبوللو". حيث تتشكل هويتنا، وكذلك قيمنا بواسطة الوقائع الثقافية الموجودة من قبيل العادات، والتقاليد. ومع ذلك ففي الغالب، ومع مرور الوقت تأتى هذه المعايير لتفرض نظاماً على جميع ما عداها من معايير. وفى سبيل ذلك فهي تقذف بعوائق أمام الناس فى مجرى تطوير حياتهم وفق ما لديهم من عواطف متأصلة، وعميقة. فالبعد "الأبولونى" يسعى إلى تحجيم العواطف الداخلية للبعد الديونسيوسى. ولكن بالنسبة لـ "نيتشه" نجد ان ديونسيوس غالباً ما يهب للإنتقاذ مُصاحباً - وباستعارة ألفاظ "ديتويلر" - بقصف، وعريضة *orgies* التدمير الخلاق *creative annihilation*، والعواطف المتقدة التى تغفو فى ظل حكم أبوللو المناوئ لـ ديونسيوس. (٨) فالعنصر الديونسيوسى هو بوضوح مصدر الإرادية، إنه العنصر الذى يحبط مسعى أبوللو إلى النظام، والذى؛ كما يرى نيتشه؛ تنتفى عنه فى العالم الحديث مكانته الصحيحة. (٩) فالبعد الديونسيوسى هو أساس مقاومة نظام الحياة الذى من وظيفته الكبح، والحصار، إن لم يكن الإخماد الكلى *numbing* ويبدو أن البعد الديونسيوسى فى الواقع سينقذنا من عالم تنتفى فيه التقاليد، والعادات، وقواعد، ومناهج تأمين النظام أية فرصة لأشكال التعبير الخلاق الذى فى وسعه تغيير نسق الحياة الإنسانية.

إن هناك تشديداً عظيماً؛ من قبل نيتشه؛ على بوافعنا ذات الأساس الديونسيوسى لأن هذا البعد من وجهة نظره لا يأخذ حقه كاملاً فى العالم الحديث، ولكن باتخاذ هذا الموقف ليس من الصواب أن نخلص إلى أن نيتشه قد دافع فقط عن



البعد الديونسيوسى. فالواقع أنه كان راغباً فى ثقافة يمكن فيها لتعاليم أبولو الخاصة بالنظام أن تسهل من ثراء ديونسيوس، ومن ثم فقد دعا إلى مجتمع لا يخضع لسيطرة أىٍّ منهما.<sup>(١٠)</sup> فلا بد من إعادة صياغة المسعى الأبوالونى للنظام؛ بحيث يحتضن على نحو صحيح، ويسمح بأكمل تعبير ممكن عن المطالب الديونسيوسية لإفصاح المرء عن دوافعه، وعواطفه، وقواه الخلاقية.

وكما سنبين فى الجزئية القادمة هناك مكانة للأخلاق فى خطة العمل التى يطرحها نيتشه بقدر ما يتيح النظام الذى توفره هذه الخطة من تحقيق وضع يسمح بالتعبير الخلاق عن ديونسيوس. فى هذا الشأن لا تكون السياسة معنية كثيراً بتحقيق مجتمع مدنى ليبرالى؛ مجتمع يشدد على حقوق متساوية؛ بقدر ما هى معنية بإرساء تلك الصيغ من النظام التى تتيح ازدهار غرائزنا الخلاقية *creative instincts*. فالسياسة عند نيتشه من شأنها تشجيع طبقة ارسقراطية من اناس إرايوين أو ما اسماء بـ "الأرواح الحرة" على خلق قيم جديدة لتحل محل القيم المسيحية التى سقطت سمعتها <sup>(١١)</sup>.

### ٣- مكانة الأخلاق

من منطلق موقف نيتشه القائل إن الأخلاق التى اعتنقها الفلاسفة تفصح أكثر من أى شىء آخر عن القيم الخاصة بهم يتضح اعتناق نيتشه لرؤية مفادها أن المفاهيم الاخلاقية تنشأ عن كثير من العوامل المهمة بما فى ذلك الثقافة، والتقاليد، والدوافع *drives*، والبواعث *impulses*، حيث تشير رؤيته فى الأخلاق إلى أن ما نفهمه كحقيقة - فى هذه الحالة كحقيقة أخلاقية - يعد وظيفة لمنظور معين لدينا، وأننا من ثم عاجزون فكرياً عن إرساء مطلقات أخلاقية. <sup>(١٢)</sup>.

ولا تعنى هذه الرؤية ؛ حسب نيتشه؛ أنه من المستحيل إظهار كون بعض المنظورات لها قيمة أكبر من الأخرى. فقد قضى نيتشه، على أية حال، كثير من الوقت محاولاً أن يقلل من أهمية الحجج المسيحية، والفلسفة الغربية منذ سقراط. <sup>(١٣)</sup> علاوة

على إشارته إلى أن هناك الكثير مما يمكن مدحه فى تلك المنظورات التى تجعل من الأخلاق جزءاً بارزاً من الوجود. تلك السياقات التى يمكن أن تمدنا بنوع من النظام الأبوالونى الذى يفرد مساحة للنشاط الديونسيوسى، أنظمة أخلاقية تشير إلى كوابح تستخدم فى خلق قيم جوهرية.

ومن ثم ففى تناوله للأخلاق يأتى فى المقام الأول؛ عند نيتشه؛ أن "العنصر الأساسى القيم فى كل الاخلاقيات أنها تعد كإبحاً ممتداً أو طويل الأمد *protracted*".<sup>(١٤)</sup> الرؤية التى تشير إلى امكانية وجود قوة مركزة *a focused in-* *tensity* فى مجرى تتبع المرء لاستبصاراته، أو بواعثه الأساسية. إنها قدرة لها أهميتها البالغة فى خلق قيم جوهرية تعزز الحياة. وأياً كانت الدوافع، أو العواطف المسيطرة عند الانسان لابد للمرء أن يركز عليها نابذاً تلك المشتتات التى قد تجرده من القدرة على تتبعها. حيث أن أعمال الإبداع التى توجد حال تتبع المرء لواحدة من استبصاراته - مثلاً الحال فيما قد يمر به الفنان فى محاولته نقل شعوره الخاص بالطبيعة فى إحدى لوحاته - لا يمكن أن تصل إلى مرحلة الإثمار إلا عندما يحافظ الفنان على التزام منضبط برؤية مشروعه لحظة الاكتمال.

والحقيقة لقد ذكر نيتشه أن الأفراد غالباً ما يكونون مدفوعين للعمل بما يتوافق مع وميض الإلهام *flash of inspiration*. فأتى فرد ينظر إلى الغرائز الأساسية للجنس البشرى لابد أن يدرك أنها تدخل فى اللعبة كأرواح ملهمة<sup>(١٥)</sup> *inspirational spirits* إلهاماً يفرض على المرء المسار الذى يتبعه، المسار الذى يرقى حقيقة وفى الغالب الى مستوى القانون الأخلاقى *moral law* الذى يتحتم على الفرد الانصياع له. "إن كل فنان يعرف الى أى مدى تبعد حالته الطبيعية، والتنظيم الحر، واختيار المكان، وترتيبه، والتشكيل - فى لحظة الإلهام - عن الشعور باطلاق العنان لنفسه، ومن ثم فهو على علم إلى أى مدى من الصرامة، والدقة ينصاع لآلاف من القوانين التى تضلل وفقاً لصرامتها، وحسمها كل صياغة للمفاهيم".<sup>(١٦)</sup> ومن خلال هذه التجربة من "الانصياع الممتد طويلاً فى اتجاه واحد" فنحن نولد كل ما يجعل الحياة "جديرة بالعيش على وجه البسيطة" بما فى ذلك "الفضيلة، والفن، والموسيقا، والرقص، والعقل، والروحانية وتلك الخبرات المتجلية، المرفقة، الجنونية، والإلهية".<sup>(١٧)</sup>

إن جميع أنساق القيم العظيمة بما فى ذلك المنظورات الأرسطية، والمسيحية إنما ترمز إلى التزام منضبط بتجسيد قيم بعينها فى زمن ما؛ قيمٌ تنشأ عن عواطف مترسخة بشدة. والواقع أن جميع هذه الاشياء (أو العواطف) العنيفة المتعسفة القاسية الرهيبة المناهية للعقل قد تجلت بوصفها الوسائل التى تربت بها الروح الأوربية بقوتها، وفضولها الجارف، ومرونتها المرهفة.<sup>(١٨)</sup>

ولأن الأعمال المنضبطة تخلق قيمًا من شأنها إثراء الحياة فمن الواضح أن العنصر الآخر المهم فى الأخلاق إنها تمثل الأساس الذى يمكن الانطلاق منه لتغيير العالم وليس فقط حفظه على ما هو عليه.<sup>(١٩)</sup>

ففى مناقشته للأخلاق لم يكن نيتشه محتقياً أو مهتماً باستخدام الأخلاق كأساس لتفسير، وحفظ النظام الجارى للمجتمع. وهذا هو ما قام به "هيجل" عندما قال إن الفلاسفة لا يمكنهم سوى استجلاء الحقائق المجسدة فيما هو موجود من طرق للحياة ، والتى قصد بها فى حالة "هيجل" رؤيته لما وصفه بوصول الدولة الأخلاقية فى نهاية التاريخ. لقد رفض نيتشه "شغيلة الفلاسفة" philosophical laborers السائرين على هدى "هيجل"، الذين اخذوا "كل شىء كما هو واقع، وكما هو مُقيم ليجعلوا منه شيئاً واضحاً مميزاً معقولاً قابلاً للإستخدام."<sup>(٢٠)</sup> أما الفلاسفة الجدد "فلاسفة المستقبل" الذين يمثلون عند نيتشه "الأرواح الحرة الحقيقية" true free spirits فسوف يسعون لأن يجسّدوا فى العالم قيمهم التى يتفردون بها.<sup>(٢١)</sup> فهم فى الواقع؛ أى الفلاسفة الجدد عند نيتشه؛ سيصبحون أمراء، وقادة. حيث ذكر "إن الفلاسفة الحقيقيين... هم أمراء ومشرعون." Actual philosophers are commanders and law-givers . فالإرادية عند الفلاسفة الجدد إنما تفصح عن "إرادة القوة" will to power ، ومن هنا يسأل نيتشه: "هل ثمة اليوم فلاسفة من هذا النوع؟ هل وجدَ مثلهم؟ ألا ينبغى أن يوجد مثلهم؟"<sup>(٢٢)</sup> لا بد أن الإجابة على هذا السؤال بالنسبة لـ "نيتشه" ستكون بالإيجاب لأن الفلاسفة الجدد، أو الأرواح الحرة سيقوبون الطريق فى إظهار الحاجة إلى تحويل الثقافة بحيث تصبح مرة أخرى رحيمة مستوعبة للبعد الديونسيوسى، ومن ثم لإفصاح جديد عن إرادة القوة.

#### ٤ - أخلاق السادة، وأخلاق العبيد

تقوم مناقشة نيتشه للمجتمع المدني على إظهار الفروق بين قيم الأرواح الحرة ممارسي الفلسفة الجديدة، المتمثلين أيضاً في الطبقة الارستقراطية الجديدة عنده؛ وبين عقلية العبيد. وفي اشارته لهذه الفروق يبين نيتشه تلك الهوة الواسعة بين النسقين المختلفين من الأخلاق. فقد أولى اهتماماً عظيماً لأخلاق السادة بصفاتها الأساس لخلق قيم تُعزز الحياة، وتُضفي عليها المعنى، وذلك في مقابل أخلاق العبيد التي نظر إليها كمحور للمجتمع المدني الحديث.

إن نمط الإنسان النبيل الذي يشار إليه أيضاً بالروح الحر "يشعر بنفسه كمقرر للقيم ليس في حاجة إلى من يستحسنه فهو يُقر بأن ما يضرني مضر بذاته، ويعي إنه هو أولاً وأخيراً من يخلق المجد على الأشياء، فهو خالق القيم." (٢٣) يجسد هذا الانسان أخلاق السادة، أو الأخلاق الأرستقراطية، وهو لديه من الإرادة الحديدية ما يجعل من المستحيل على أي شخص تشكيكه في نفسه، أو في قيمه. وقال نيتشه عن هذا الفرد انه "إنه سيكون الأعظم الذي في وسعه أن يكون الأكثر تفرداً، وخفاءً، وتغاييراً، إنه الإنسان ما وراء الخير والشر، سيد فضائله غزير الإرادة the superabundant of will، ذاك ما ينبغي أن ينال لقب العظمة: القدرة على أن تكون متعدداً بقدر كمالك، واسعاً بقدر امتلاكك." (٢٤) وقد أوصى نيتشه هؤلاء الاشخاص قائلاً: "فلنبق قساة نحن آخر الرواقيين!" (٢٥) remain hard, we last of the Stoics وسوف يثابر هذا النمط النبيل في سبيل تحقيق أهدافه رغم وجود الكثير من العقبات بما في ذلك إغواء العزوف عن العراك، والعودة لحياة أقل صعوبة. إلا أن هذا الإصرار يشد عوده يصقله، ويجعله قادراً على شن نضال مستمر. يقول نيتشه: "إن التصدي المستمر لظروف غير مواتية دائماً أبداً هو ما يجعل هذا النمط يثبت ويقسو" (٢٦).

علاوة على أن هذا الفرد يُعد اللاتسامح نفسه من بين الفضائل ويسميه عدالة. (٢٧) لأن طبقة السادة تسعى أساساً إلى خلق الظروف المحبذة لأنفسهم، والتي لا تعزز سوى حياة النمط النبيل فقط (٢٨)، ومن ثم فالسيد لا يمكنه أن يطبق التسامح



مع أى شىء قد يعوق جهوده. فى هذا الشأن وخلافاً لطبقة العبيد الذين كما سنرى فيما يلى ، يرسون قيماً شاملة تهدف إلى وقف المعاناة؛ نجد طبقة السادة معنية فى الغالب بتزيين حياتهم من خلال قيمهم التى يخلقون. إلا أن نيتشه دفع بأن ما يخلقه النمط النبيل يعد ذا قيمة عامة، لأن الإرادية عند هذا النمط هى أساس لقيم جوهرية مُعززة للحياة على غرار ما يوجد فى الفن، والفلسفة، وكثير من المجالات الأخرى فى الحياة. والواقع أن الشخص الأرستقراطى من خلال نشاطه إنما يسعى لجعل قيمه الخاصة هى القيم المسيطرة فى ثقافة ما.

فى المقابل لأخلاق السادة، هناك وجهة نظر العبيد التى تمثل التوجه الأخلاقى للمجتمع الحديث. إنها الرؤية التى تمثل فهم "المنتهكين المقموعين غير الاحرار غير الواثقين فى أنفسهم." وسأل نيتشه: هَبْ أَنْ هَؤُلاءِ بَصَدْدِ خَلْقِ نَسَقِ أَخْلَاقِي فَمَا عَسَاهُ أَنْ يَحْتَوَى؟ (٢٩) .

إن عقلية العبيد لا تثق فى قيم وطريقة حياة الطبقة الأرستقراطية، وبالتالى لا ترى فيها من خير إلا القليل. طبقة السادة على كل حال لا ترى من قبل العبيد سوى طبقة قامعة، وبناءً على هذه الحقيقة من الوارد ان يظل العبيد مُعتبرين قيم السادة مناقضة لحاجاتهم، ومصالحهم. وربما يمكن أن نفهم هذا الاتجاه بصورة أفضل إذا ما ربطنا عالم العبيد بالعامّة من الناس، فالعامّة لا يثقون بقيم النخبة الثقافية ممن ينصبون أنفسهم، ويحاولون من خلال فنهم، أو فلسفتهم تشكيل الطريقة التى يجب على المجتمع برمته تفسير الخبرة على أساسها.

فالعبيد إنما يطابقون فى المجتمع الحديث الأفراد المفتقدين للثقة بالنفس فى تحرير أنفسهم من بؤس عدم اليقين الذى ربما يكون منبعثاً عن حاجة إلى إيجاد مغزى للوجود. فهم؛ أى العبيد؛ يسعون للتغلب على التعاسة التى تظهر من جراء عدم اليقين، وذلك من خلال إعلاء قيم شاملة من شأنها ان تنتهى عناء الجميع. فعلى خلاف طبقة السادة نجد العبيد يدعمون قيماً من قبيل: الشفقة، الإحسان، الصبر، الكد، التواضع، الود ، فهم يشددون على هذه القيم لأنها "نافعة"، ويحكم كونها السبل الوحيدة لتحمل عبء الوجود. (٣٠) .

وينعته القيم المذكورة بالنفع يشير نيتشه إلى أن الطريق الأفضل بالنسبة للعبيد من أجل إضفاء المعنى، والغاية على الحياة هو أن يتبعوا مساراً يجسد قيم النفعية. في سبيل هذا يجد كل فرد طريقه لإسداء مساهمات إلى المجتمع تعد لازمة لحفظ حياة عادية *ordinary life*، والمرء في هذه الحالة لا يطمح في قيم السادة بل يسعى لإفناء نفسه في أنشطة من شأنها؛ إذا ما أدبت كما ينبغي؛ أن تجود بما يتمنى من إضفاء دلالة على الحياة. هذه الرؤية الخاصة بالتعامل مع أقول القيم الجوهرية أو "العزلة الداخلية" *inner loneliness*؛ باستخدام تعبير "فيبر"؛ تشبه الطريقة التي وصفها الأخير فيما يتعلق بتناول الناس لمفهوم القضاء والقدر. فحيث لا يعي الناس يقيناً ما إذا كان مصيرهم السماء أم الجحيم يمكنهم أن يقنعوا أنفسهم أنه من المحتمل أن يخلدوا إلى السماء إذا ما انخرطوا محمومين *feverishly* في أنشطة نافعة. إذن فالمنفعة؛ حسب نيتشه؛ هي مصدر هذا التضاد الشهير بين "الخير والشر".<sup>(٣١)</sup> فالمرء يفعل الخير باخضاع نفسه لمعايير نظام خير، أو كما كان الأمر في حالة "فيبر" بإيجاد بيئة ملائمة في المجتمع يمكنه فيها القيام بوظيفة مقبولة.

ولكن بمسايرة معايير نظام الخير، وإتيان ما هو خير أو نافع في الحياة من الوارد أن يدعو العبد إلى نوع من الشك المضجر اللوح *nagging doubt* في قيم العبيد. لأن الالتزام بمتطلبات حياة نافعة لا يقتضى من المرء أن يضع في أولويات حياته تلك القيم الجوهرية التي من شأنها إضفاء شعور بالأهمية على حياته. بل قد يصبح الفرد في المقابل مجرد ترس في بيئة من العمل الروتيني والميكانيكي، أو ربما يصير موجهاً صوب إحراز تحسينات مادية، ومالية. غير أن هذه الخبرات التي تدل الشخص كيف يسلك أو يتقدم في الحياة اليومية لا يستهويها بالضرورة طبيعة تلك القيم الباقية التي تضيف على الحياة أهمية ودلالة كلية.

والحقيقة أنه من الوارد بشكل أو بآخر أن يشك كثير من أعضاء المجتمع في طريقة العبيد في الحياة. فيقول نيتشه: سيأتى زمن نجد فيه مسحة من "الازدراء الخير" *benevolent disdain* ملتصقة بأخلاق العبيد، والحاملين لهذه العقلية سينظر إليهم أساساً كأشخاص "نوى طبيعة خيرة" "غير ضارين" "من السهل خداعهم، وربما

أغبياء بعض الشيء." وهذه النظرة إلى العبيد إنما توحى بأن عقلية العبيد فى سبيل إحراز السعادة، والأمل الخالد فى الحرية إنما تساهم فى طريقة للحياة قاصرة جداً عن تلبية ما يحتاجون لعيش حياة جوهرية ذات مغزى (٣٢).

ورغم هذا فقد يقتنع المرء بأن قيم العبيد تخلق على الأقل توجهاً إنسانياً يوحى بأن المجتمع ينبغي أن يُنظم بحيث يضمن الحقوق نفسها للجميع. فرغم عيوبها إلا أن قيم العبيد قد تعتبر إضافات مهمة للمجتمع. فلأن الإنسان العادى فى المجتمع المدنى، أو العبد - حسب نيتشه - يأمل فى الإحجام عن "الضرر، والعنف، والاستغلال المتبادل والمساواة؛ فى المقابل؛ بين إرادة الذات وإرادة الآخر"، (٣٣) فإنه؛ أى العبد؛ من شأنه أن يتغنى بأخلاق "كانطية" Kantian ethics فيما يتعلق بمعاملة الآخرين كغايات. هنا يذكر نيتشه إن التزام العبد بهذه المبادئ لا يعد مقبولاً إلا عندما يُفهم كأساس "لمكارم الأخلاق" good manners بين الأفراد، ولكن عندما تصير هذه المبادئ قاعدة أساسية للمجتمع فهى تظهر هنا كإرادة "لنفى الحياة"، ومن ثم يتحول مبدأ مكارم الأخلاق إلى مبدأ انحلال، وانحطاط (٣٤).

فالأخلاق الكانطية عند نيتشه لا تتسم بالواقعية، خاصة من زاوية طبقة السادة خالقو القيم. فيقول نيتشه: "إن الحياة فى ماهيتها هى استيلاء، وانتهاك، وتغليب الغريب الأضعف، وقمع، وقسوة... واستغلال." (٣٥) ولعل مفهوم إرادة القوة ليوحى بأن الإنسانية النبيل عند نيتشه لا يمكنه أن يحيا إلا بالانتصار. والاستغلال هو محور تجربة الفرد النبيل، وهو؛ أى الاستغلال؛ "يتم بصلة إلى جوهر الشيء الحى كوظيفة عضوية أساسية، كما أنه محصلة لإرادة القوة إياها التى تمثل على وجه الدقة إرادة الحياة" (٣٦).

من خلال هذا النشاط فقط يمكن تحقيق "ثقافة رفيعة"؛ ثقافة تضم الأخلاق، والدين، والفن، والفلسفة. بيد أن هذه الإنجازات لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون الروح القوية أو اتساقاً مع حالتنا هذه؛ بدون الروح الحرة التى تسيطر على الضعيف. يقول نيتشه:

"علينا أن نعترف دون مواربة كيف بدأت كل حضارة عليا على وجه البسيطة حتى الآن! لقد انقضت جماعة ذات طباع لا تزال طبيعية، برابرة بكل ما تسوقه الكلمة من رهبة، جماعة من الضواري لديها ما لم يقل بعد من قوة الإرادة، واشتهاء تسلط، انقضت على أجناس أضعف أكثر تحضراً أكثر مسالمة ربما كانت تعيش على التجارة، أو تربية الماشية"<sup>(٣٧)</sup>.

" Let us admit to ourselves unflinchingly how every higher culture on earth has hitherto begun! Men of a still natural nature, barbarians in every fearful sense of the word, men of prey still in possession of an unbroken strength of will and lust of power, threw themselves upon weaker, more civilized, more peaceful, perhaps trading or cattle raising races" .

إن المجتمع بالنسبة "لأرستقراطية صحية" healthy aristocracy مجرد سقالة scaffolding في مقدرة نخبة من الأجناس species أن تصعد عليها ارتقاءً إلى مهمتها العليا، ويشكل عام إلى وجود أعلى.<sup>(٣٨)</sup> فالسيد، أو الروح الحر هو انسان لا بد أن يأمر المجتمع لخدمة حاجته، لخلق قيم جديدة، ولا بد على الضعفاء أن يتحولوا إلى خادمين لهذا الجهد خاضعين كلية لمطالب الأقوياء. من الواضح إذن أن الميل نحو تساوي الحقوق الذي يعد مذهباً يتجلى من خلال البعد "الكانطى" فى تفكير العبيد هو نزوع نحو تسييد قيم العبيد. وإذا ما حدث هذا فستخبو طريقة الشخص المتفوق فى الحياة، هذا إذا لم تُنفَ عن بكرة أبيها. إنه الإطار العقلى الذى يمهد السبيل لعقلية القطيع herd mentality. هذا ما تناقشه فى الجزئية التالية.

## ه - أصل أخلاق العبيد وأخلاق القطيع

هناك حسب نيتشه تراتبية للأخلاق، والواضح أن أخلاق السادة تفوق أخلاق العبيد. وفى هذه الجزئية نريد مناقشة أصل أخلاق العبيد لكى نبين الأساس الخاص بأخلاق أخرى أقل رتبة هى أخلاق القطيع.



بدايةً لابد أن نوضح أنه في استعراضنا لأصل تفكير العبيد يمكننا أيضاً أن نبين أساس أخلاق القطيع. وقد يبدو من الوهلة الأولى أن الطريقتين في التفكير مختلفتان تماماً في طبيعتهما. فالعبد يسعى لتغيير العالم بما يتفق مع قيم شاملة تضع حداً للمعاناة، وسيطرة طبقة السادة. في حين تأمل عقلية القطيع في الابقاء على الأمور كما هي عليه، وتجنب التغيير. إنن كيف سيكون ممكناً لعقلية العبيد أن تُصاهر أو حتى أن تساهم في عقلية القطيع؟

إن أخلاق العبيد تمثل كما اشرنا تَوْأَ قِيماً شاملة غرضها النهائي إنهاء المعاناة، بيد أن الناس عندما يجعلون هذه القيم في صالحيهم الخاص يصبح ما هو خير متمثلاً فيما هو نافع، ومن منطلق هذه الرؤية ينشأ الالتزام بانصياع سلوك المرء لقواعد حياة عادية. ولعقلية القطيع رؤية مماثلة فهي تشجب كل من يتحدى الحياة العادية تحت مسمى تتبع عواطف ديونسيوس القوية؛ تماماً مثلما تفعل طبقة السادة؛ فهم أي الذين يتحنون الحياة العادية؛ يبدون في أعين القطيع أشراراً خطرين. والواقع إن عقلية القطيع تبشر بقيم من قبيل الطاعة، والتواضع، والإنصاف، والأهمية الباقية لحياة نون المتوسط *mediocre life* بما يتفق مع "رغبات متوسطة، ومعتدلة." (٣٩) تتناسب هذه القيم مع الحاجة إلى عيش حياة بسيطة حياة خالية من المعاناة، وكما هو الحال في عقلية العبيد، هناك إنن رغبة في رفع وإزالة كل معاناة، ونحو هذه الغاية يجب أن يكون هناك مساواة في الحقوق، وتعاطف مع كل من يتعرض لمعاناة. (٤٠) (\*) مع ذلك فمذهب المساواة في الحقوق الذي يُمارس وسط مجتمع تسيطر عليه عقلية القطيع من السهل أن يُساء استخدامه، ويتحول إلى مذهب "للمساواة في ارتكاب الخطأ" تُشن في

(\*) حمل نيتشه على هذه القيم والاتجاهات في معرض تناوله لتفوق الفلاسفة المقبلين، قائلاً: على المرء أن يتخلص من الذوق الرديء الذي يريد الاتفاق مع الأكثرية. إن الخير لا يعود خيراً إذا تفوه به الجار. فكيف يمكن أن يكون ثمة "خير عام"؟ إن اللفظ يناقض ذاته؛ ما يمكن أن يكون عاماً، له دائماً قيمة ضئيلة وحسب. وفي النهاية، يجب أن تكون الأمور على ما هي عليه وعلى ما كانت عليه دائماً؛ تبقى الأشياء العظيمة للعظماء، والأغوار للسابرين، والارتعاشات الرقيقة للمرهفين، وجملة واختصاراً: يبقى كل نادر للنادرين. نيتشه؛ ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، غروب في، بيروت، ١٩٩٥. (المترجم)

ظله "حرب عامة ضد كل نادر، وغريب، وصاحب امتياز، ضد الإنسان الأعلى، والروح الأعلى، والواجب الأعلى ... حرب ضد الامتلاء الخلاق بالقوة والسيادة" (٤١) .

يبدو إذن عقلية العبيد بقدر كونها أساساً لمشايعة وتعميم النظر للأمور، وكذلك لشمولية القيم، فهي تخلق أساساً لعقلية القطيع، ونحن إذ نتناول أصل عقلية العبيد إنما نتناول أيضاً أساساً عقلية القطيع. فنحن نعيش حسب نيتشه زمناً تسوده قيم العبيد، وبالتالي فقد تم اقتيادنا إلى عقلية القطيع. ولكن كيف ولماذا حدث هذا؟ يتطلب هذا السؤال الذي سنناقشه فيما تبقى من هذا الفصل تقييماً أو إعادة تقييم للقيم الموجودة مبينين أين، وكيف ظهرت قيم العبيد، ولماذا وعلى أى أساس قد تأخذ هذه القيم فى فقدان بروزها؟

لتقديم رؤية عامة لحجة نيتشه قبل أن نتناولها بالتفصيل لابد أن يكون واضحاً أن الفئات الأخلاقية حسب نيتشه تنشأ عن نضال بين قوى اجتماعية متصارعة فى معركة يحدد فيها المنتصر أساس الأخلاق بما فى ذلك الشرائع التى على الخاسرين الإذعان لها. وقد وجد أول صراع من هذا النوع بدايته؛ منذ أيام ما قبل المسيحية؛ بين طبقة أرستقراطية وبقية المجتمع. على اثر ذلك انعكس العراك بين "أبوللو" و"ديونيسوس" فى المجتمع كصراع بين طبقة أرستقراطية قوية تحاول فرض قيمها على الجميع، وطبقة ضعيفة مستعبدة يؤول تمرداً ضد الأقوى فى منتهاه إلى المسيحية، وعقلية العبيد التى تضع قيمة شاملة تجعل من حماية الضعيف الهدف الأساسى لها. فلنتنقل الآن إلى فحص تفاصيل هذه الحجة.

تضرب الأخلاق الحديثة بجنورها فى عصور ما قبل المسيحية كمحصلة لوجود رغبة لدى طبقة أرستقراطية فى المحافظة على نظام جعل منها المصدر السائد للقيم. وكان لوجهة نظر هذه الطبقة فى الأخلاق أن تقلل من مكانة الطبقات الأقل فى المجتمع. إلا أن الطبقات الأدنى لم تقبل وضعها كطبقات خاضعة. ومن خلال التمرد ضد السادة تولدت الأخلاق المسيحية الحديثة. وقد بدأ التمرد بالفعل فى اليونان إبان القرن الخامس قبل الميلاد. إلا أن الجولة الرئيسية من هذا التمرد ضمت مقاومة اليهود

القدامى، والمقاومة اليهودية للسيطرة الرومانية.<sup>(٤٢)</sup> هنا كان مقدراً لليهود؛ الطبقة الأضعف الخاضعة أن تُعيد تراتبية القيم في المجتمع جاعلة من قيمها القيم الفائقة على القيم الرومانية. وفي سبيل ذلك يسعى اليهود إلى خلق ثورة في الثقافة، ثورة من شأنها أن تسيدهم، وتسيّد ما سينشأ عن جهودهم: أى المسيحية.

ويقتضى بنا الأمر هنا أن نقدم وصفاً موجزاً لهذا التمرد. فقد كان المجتمع برمته قائماً بواسطة الارستقراطية الرومانية على إظهار شخصيتهم، وقيمهم، وكان لوضع القوم أن يُستخدموا كوسائل لخدمة الغايات الأكبر التي يحددها عليّة القوم بصفتها حق للمجتمع، ولهم أنفسهم في المقام الأهم. كان هذا هو الوضع الأساسى الذى شب عنه نوع خاص من الثورة قام بها اليهود. وذكر نيتشه أن قبل الثورة أو التمرد كان اليهود بلا أية قوة امام عليّة القوم الذين كان على اليهود أن يقوموا بخدمتهم. فلم يكن لليهود قدرة على مقاومة الأشراف nobility جسدياً وذلك ببساطة لأن السادة كان لديهم قوة هائلة. بيد أن اليهود أبوا أن يتقبلوا طريقة للحياة تبقّيهم في هذا الخضوع. نتيجة لهذا صار حنقهم بالغاً، متحولاً الى كره.<sup>(٤٣)</sup> يقول نيتشه: "إن كره اليهود يتنامى الى حدود جبارة غير محدودة الى اقصى أنواع الكره روحانية وسُميّة."<sup>(٤٤)</sup> وقد كان لهذا الكره اليهودى أن يُشعل الدافع إلى المقاومة. فى هذا الصدد يذكر نيتشه إنه لا يمكن لأخلاق العبيد أن توجد نون عالم خارجى معادٍ أى أن الأمر يتطلب من الناحية السيكلوجية منبهات خارجية external stimuli لكى تقوم هذه الأخلاق بعملها - ففعلها فى الأصل ليس سوى رد فعل.<sup>(٤٥)</sup>

لقد كانت المقاومة اليهودية نكية وناجحة. فلعدم قدرتهم على الانتصار على النبلاء فى الحروب اوجدوا طريقة داهية لإسقاط الشرفاء. حيث تطلّعوا إلى إحلال قيم جديدة محل قيم السادة. على اثر ذلك قام اليهود بفعل "الانتقام الروحانى"<sup>(٤٦)</sup> spiritual re-venge الذى اعابوا فيه تحديد، وتشكيل الثقافة بحيث صار يُنظر اليهم وإلى جميع العاديين؛ فى الثقافة الجديدة؛ كحماة للقيم المقدسة. protectors of sacred values. هنا قلب اليهود قيم الطبقة gB أرستقراطية بقولهم إن كل شىء صالح ونبيل وجميل،

ومصدر السعادة ليس منبثقاً عن الطبقة الأرستقراطية بل عن "حب الله". ونشأ عن هذا النوع من إعادة تقييم القيم نوع من التراتبية المقلوبة. فيقال هنا إن من يحبون الله؛ أولئك الوضعاء؛ لهم أهمية تفوق الارستقراط الذين أُدينوا ولعنوا إلى أبد الأبد لأنهم كافرون. لقد زعم اليهود إذاً أن البؤساء وحدهم هم الصالحون، الفقراء خائري القوة الوضعاء وحدهم هم الصالحون، المرضى المحرومين القبيحين وحدهم هم الصالحون ، هم وحدهم من انعم الرب عليهم، البركة لهم وحدهم، أما انتم ايها الأقوياء النبلاء الأضداد الاشرار المتوحشون الشهوانيون الطماعون الكافرون للأبد ستخلدون في الشقاء ملعونين أنتم وخطاة!-(٤٧) .

لقد كانت الكلمات التي استخدمها اليهود في شن حملتهم رائعة في علاقتها بما كان في ذهنهم من اهداف. كلمات لم تتغن بالنصر في إحدى ساحات المعركة حيث كان اليهود أقل عدداً وعتاداً، بل حثت الجماهير على الانتصار بأن يصبحوا الافضل روحانياً من الطبقة الارستقراطية المكروهة. لقد قيل للقطيع: "لنصبح مختلفين عن الشر" أى لنكن الخير! والانسان الخير هو الذي لا يفضب، الذي لا يضر أحداً، لا يعتدى على أحد، لا يثأر، هو من يترك الانتقام لله.-(٤٨) إلا أن هذه الرسالة هي بحق طريقة أخرى للقول: "نحن اناس ضعفاء، ضعفاء على أية حال، وسيكون من الخير ألا نقدم على شيء لا نملك ما يكفي من القوة لإتمامه."-(٤٩) ومثلما يقول "ديتويلر" Detwiler؛ يبين هذا الموقف كيف أن "الموطئين المقموعين ممن كانوا بلا أمل في احراز تفوق جسدي على الجنس الأنبل قد اعلنوا تفوقهم الأخلاقي وذهبوا في فتح العالم من خلال بشارتهم بالحلم، والحب. (٥٠) .

## ٦ - الديمقراطية، والمجتمع المدني

كانت الثورة اليهودية عند نيتشه "علامة فارقة" فقد أنزلت الهزيمة بالحكم الروماني، وصارت قاعدة للمسيحية. ولكن وبالنسبة لـ "نيتشه" أيضاً بقدر ما كان هذا التمرد علامة فارقة فقد خلق نسقاً قيمياً أفرغ - حتى وإن ظل موجوداً - ما في جعبته



من نفع. وقد اشار نيتشه بهذه الرؤية فى قوله إن الصور المسيحية فى شكل أولئك الأفراد مثل "يسوع"، و"مريم" ما زالت موجودة "كما لو كانت" المسيحية هى خلاصة القيم العليا ليس فقط فى روما بل فى نصف العالم تقريباً.<sup>(٥١)</sup> تشير هذه المقولة إلى أن المسيحية لم تعد بالنسبة لـ "نيتشه" المصدر الرئيسى للقيم الجوهرية حتى وان استمرت الثقافة المسيحية ذات سيادة وبرز.

بناءً على هذا الموقف فإن المسيحية؛ رغم كونها لم تعد بمثابة نسق القيم الذى يعطى للحياة دلالة؛ فهى ما زالت عاملاً مهماً فى العالم الحديث بالنسبة لـ "نيتشه". إنها الأهمية التى تفصح عنها الجهود الحديثة المبذولة فى إنهاء المعاناة من خلال الديمقراطية. وعلى اثر ذلك اخذت الفكرة المسيحية شكلاً علمانياً فى التعبير عن نفسها. "لقد وصل الأمر إلى حد تحول المؤسسات السياسية، والاجتماعية نفسها إلى تعبير متزايد الوضوح عن هذه الاخلاق: إن الحركة الديمقراطية هى وريث المسيحية."<sup>(٥٢)</sup> إلا أن هذه القيم ليست سوى مرآة تعكس قيم الحياة العادية للعبيد، قيم تطرح تهديداً لخلق حضارة عليا. يقول نيتشه: هناك فى اوربا بأسرها اناس نعتهم بـ "الكلاب الفوضويين" anarchist dogs هدفهم الرئيسى؛ وباسم قيم العبيد؛ أن يعززوا من شأن فلسفة حياة القطيع : متفقون على "نين التراحم، وعلى الإشفاق على كل من يشعر ويعيش ويعانى؛ (نزولاً إلى الحيوان ارتقاءً إلى الله- إن صرعة الإشفاق على الله إنما تجد مكانها الصحيح فى العصر الديمقراطى)؛ ومتفقون بقضهم وقضيضهم على صرخة التراحم النافذ الصبر، على المقت المميت للألم بعامة."<sup>(٥٣)</sup> هذا الشكل العلمانى للمسيحية لا تأخذه شفقة بالانسان الخاص، الروح الحر، بل بدلاً من ذلك يدفع بأن الجميع سيهبطون الى نفس المستوى المشترك. فلا بد للجميع أن يكونوا متساوين، ولن تكون هناك أية "حقوق خاصة، أو امتيازات" لمن هم حقاً فائقون- أى الأرواح الحرة.<sup>(٥٤)</sup> فخلافاً لـ "هيجل" الذى رأى فى صراع السيد/ العبد أساساً لمجتمع مدنى احتفى به هيجل لإيمانه بالحقوق الأساسية للجميع؛ رأى نيتشه فى محصلة هذا الصراع تدعيماً لشروط القمع لأشرف طبقات المجتمع : الأرواح الحرة.

وكما كان الحال عند "بيرك" نجد لدى "نيتشه" ميلاً نحو الوصول إلى مجتمع من شأنه خلق مكانة خاصة لارستقراطية طبيعية. فعلى حد ما رأينا بالنسبة لـ "نيتشه" يتضح أن القيم الخاصة بعقلية العبيد - ذلك الهم بمنح الاحترام للجميع - لن تُقضى إلى شيء سوى تسوية الجميع بذلك المستوى دون المتوسط. *mediocre standard* والنتيجة هي انعدام الجهود التي تمنح مكانة خاصة للروح الحرة، بل سيتحول الناس في المقابل إلى أفراد من القطيع سلبيين معنومى الإرادة. وقد شجب نيتشه هذه الظروف، وأمل أن يفضى هذا الوضع إلى حل نفسه بنفسه. لأنه، وفي حقيقة الأمر، كلما صار الناس موجّهين أكثر فأكثر نحو مجتمع مدنى، فهم يصبحون غاية في السلبية، والبساطة. والحقيقة أن نيتشه قد ذكر أن أوروبا تتميز "بشلل الإرادة" - *paralysis of will*، ذلك الوضع الذى لا يعد لدى الناس فيه أى تصور عن الاستقلال فى القرار، والشعور الشجاع بلذة الإرادة" (٥٥).

وعندما يفتقد الافراد، والمجتمع إلى شعور بالطاقة ينبثق عن اعتقاد فى قيم تضفى دلالة على الحياة، فإن المجتمع، ومن ثم الأفراد أيضاً يبدؤون فى الشعور بالهشاشة، والضعف أمام أى شيء وأى أحد يتحدى المجتمع. والواقع أن عقلية القطيع على استعداد للخضوع لأولئك المتحلين بإرادة أقوى. والشئ الباعث على السخرية أن هذه الوقائع قد تخلق ثغرة للسلطة، فحيث يصير الضعفاء أقل قدرة على رعاية انفسهم فإن الآخرين من هم أقوى - أى أخلاق السادة فى حالتنا هذه - قد يعوون ثانية إلى ارتقاء السلطة فى المجتمع (٥٦).

وفى تأكيده على هذا الموقف رأى نيتشه فى الانهيار الوشيك للديمقراطية أساساً لصيغة جديدة وإيجابية من الطغيان *tyranny* فقال :

"إن مفرطة أوروبا ستفضى إلى إنتاج نمط مؤهل للعبودية بألطف ما تحمله الكلمة من معنى . فنجد الإنسان القوى يصير فى حالات فريية، واستثنائية أقوى، وأكثر ثراء مما كان عليه فى أى وقت مضى ... أريد أن أقول: إن المفرطة الأوروبية هي - فى الوقت نفسه وبدون قصد - مشروع لتوليد الطاقة بكل ما تحمله الكلمة من معنى بما فى ذلك المعنى الأكثر روحانية" (٥٧).

“ The democratization of Europe will lead to the production of a type prepared for slavery in the subtlest sense: in individual and exceptional cases the strong man will be found to turn out stronger and richer than has perhaps ever happened before ...What I mean to say is that the democratization of Europe is at the same time an involuntary arrangement for the breeding of tyrants- in every sense of that word, including the most spiritual” .

ولن ينخرط "الطاغية الروحاني" في "السياسة الصغيرة" petty politics لزماننا. فلم يتقبل نيتشه، على سبيل المثال، السياسة كنشاط ينحط إلى منزلة تحديد أى الحقوق يجب أن يحصل عليها الناس، وكيف يمكن توزيعها، بل تطلع في المقابل إلى بزوغ طبقة قوية من الأشخاص لديهم الإدارة لوضع حد لمستنقع المجتمع المدني the morass of civil society، وفى سبيل ذلك سيجعلون من انفسهم سمت الثقافة الجديدة. pinnacle of the new culture. وستكون السياسة الجديدة؛ مثلما اشار نيتشه؛ "سياسة كبيرة" grand politics فيقول: "لقد ولى زمن السياسة الصغيرة. والقرن التالي سيجلب معه الصراع من أجل السيطرة على الأرض- الإرغام على السياسة الكبيرة." (٥٨).

من هذا الطاغية الذى كان فى ذهن نيتشه؟ إنه الفنان. فعلى حد ما يذكر "سلاينس" Sleinis "تأخذ قوة الفن فى تعزيز الحياة؛ عند نيتشه؛ مرتبة تفوق الأخلاق، والدين." (٥٩) فقد اعتقد ان الفنان هو منبع القيم المعززة للحياة، كما أن السياسة التى وقودها التخيل الفنى ستسعى؛ حسب "نيتشه"؛ إلى تحديد اسس للاحتفاء ببهجة الحياة بطريقة من شأنها؛ مثلما يقول سلاينس؛ تحقيق "ازدهار الروح الإنسانية"، و"حب الحياة." (٦٠) إنها لطريقة فى الحياة توحى بحرية جديدة لم تُجرب كاملة حتى اليوم فى إطار من عالم اجتماعى، وسياسى جديد لم يخلق بصورة كاملة حتى اليوم. إلا أن هذه الرؤية الجمالية التى يخلقها هؤلاء الأفراد يمكنها مع ذلك أن تهبط تنوقاً جيداً لما قد تمدنا به طريقة جازمة فى الحياة ومثيرة لها. وسيكون هذا التنوق بمثابة القاعدة لبناء سياسة يمكن ان تحقق حياة ذات دلالة، ومغزى، حياة تعيد للناس شعوراً بالأهمية الذاتية، والهدف.

## ٧ - سياسة الضمير الفاسد

ولكن فى مجرى خلق المجتمع الجديد؛ أى قوى تتيانية dragons ستتطلع الأرستقراطية الجديدة عند نيتشه إلى البطش بها؟ يبدو أن السياسة لدى "نيتشه" ستكون مكرسة لمقاومة الواقع القمعى المرتبط باتجاهات الشعور بالذنب، والضمير الفاسد. لأن هذه الاتجاهات تكمن فى صميم ما يساعد على التغلب وإنكار الفرصة على الوجود الحقيقى للسلوك الإرادى. ولكى نفهم العدو الكامن فى السياسة عند نيتشه يقتضى الأمر تفسير طبيعة، وأثر الضمير الفاسد على المجتمع، وهو ما يمكن انجازه على أكمل وجه عن طريق المقارنة بين الضمير الصالح، والضمير الفاسد.

إن الضمير الصالح يرتبط بحقيقة تعريف الفرد لنفسه كفرد ذى سلطان *sovereign individual* انسانٌ لديه ارادته المستقلة الممتدة، والحق فى قطع الوعود - فرد يكمن فيه وعى فخور... وعى بقوته وحرية، وشعور بالبشرية يصل إلى حد الكمال. (٦١) مثل هذا الفرد يعيش "امتياز المسئولية" *privilege of responsibility*. والشعور بالمسئولية المنقول عبر ضمير صالح يوحى هنا بأن المرء لديه "سلطان على نفسه، وعلى القدر". (٦٢) حيث يدرك أنه مسئول عن عواقب أفعاله، واختياراته، وأن لابد له أن يتقبل الحاجة إلى كبح عواطفه عندما يكون الكبح هو أفضل طريقة لتنظيم حياته كطريقة لخلق القيم. وخبرة الضمير الصالح التى تتطابق وأخلاق السادة إنما تفصح عن سيطرة حقيقية على الذات، ويقدر امتلاك المرء لهذه الصفة يكون قادراً على امتلاك الشعور المكثف بتوكيد الذات، وأيضاً الشعور "بالسيطرة على الآخرين" على حد تعبير ديتويلر Detwiler (٦٣).

ولكن ليكن واضحاً؛ فى ظل هذا النموذج من الضمير الصالح؛ انه يكبح بواعث الذات لابد ألا يتنازل المرء، أو يضع حداً لهذه البواعث، لأن هذا من شأنه أن يفصله عن الطاقة الحقيقية التى تدفع الحياة، وتكون أساساً لإرادته. هنا بالضبط يتجلى الفرق بين الضمير الصالح، والضمير الفاسد. الفرق بين هاتين الحالتين للعقل تنبعث من حقيقة مفادها أن المجتمع لا يريد لأفراده التفكير فى أن غرائزهم هى أساس سليم للسلوك وإلا فإنهم سيفقدون احترامهم لمعايير وقواعد المجتمع. إذن عود على بدء نجد



أن المطلب الديونسيوسى للعفوية بما يتفق مع عواطفه، ووافع المرء إنما يجابه التوق الأبوالونى لحفظ النظام. كيف ينتهج المجتمع تاريخياً قضية حفظ النظام؟ فى تناولنا لهذا السؤال يمكننا ان نرى الاهمية التى يعول بها المجتمع على الضمير الفاسد.

مبدئياً يرسى المجتمع احتراماً لقواعده من خلال عقوبات قاسية. حيث كان لنهج المجتمع نحو الأخلاق أن يربط بين الفشل فى مراعاة القواعد، والألم المبرح. وقد علمت هذه التجربة الناس ألا يبيحوا لغرائزهم ان تلعب دورها كاملاً، بل كان عليهم فى المقابل ان يتعلموا كبجها. وفى مناقشته للطرق التى استخدمها المجتمع فى تحقيق الانصياع للقواعد أشار نيتشه إلى أن فى البدء كانت طرق التعذيب لتحفر فى ذاكرتنا الجماعية الخوف من ارتكاب الخطأ. فالحقيقة أن الأساليب، أو التكنيكات الأولى للعقاب كانت قاسية بدرجة بالغة حيث اشتملت على الرجم، والخوذة، وتمزيق الجسد، ودهن جسد الجانى عسلاً وتركه تحت الشمس الساطعة للذباب.<sup>(٦٤)</sup> وقد صارت هذه الأشكال القاسية من العقاب فرجة عامة، أو نوعاً من الترويح العام. فكان الناس يهرولون إلى مشاهدة الآخرين لحظة معاناتهم حتى إن المناسبة كانت تصنع فى صورة احتفال. حيث يرى الجميع ما قد يقع عليهم، بسعداء بأنه وقع على غيرهم، فرحين بذلك أشد الفرح حيث الجميع كانوا على استعداد للاحتفال بألم الآخر. والحقيقة ان الوحشية كطريقة لقولبة الناس من أجل تعزيز التزاماتهم فى ظل العرف، والقانون كانت هى الأخرى قد أخذت طابعاً روحانياً، وتقديست.<sup>(٦٥)(\*)</sup> ففى هذا النظام: "خيراً أن

(\*) فى كتابه "أصل الأخلاق" وتحديدأ فى تناوله لبور الثقافة فى تشكيل وعى الانسان - نرى نيتشه يقدم وصفاً متميزاً لبعض المفاهيم المهمة والاساسية التى تم تناولها فى كتابنا هذا كقيمات اساسية مثل العدالة؛ حيث يقول: اننا نفهم لماذا لا تتراجع الثقافة مبدئياً أمام أى عنف: "ربما لى هناك شىء أروع وأكثر مدعاة للقلق فى ما قبل تاريخ الانسان من تقوية ذاكرته...لم يكن ذلك يتم ابداً من دون تعذيب، وشهادات وتضحيات دموية، حين كان الانسان يحكم بأن من الضرورى أن يخلق لنفسه ذاكرة." قبل بلوغ الهدف (الانسان الحز، والفاعل والقدير) كم من اعمال التعذيب ضرورية لترويض القوى الإرتكاسية، لإجبارها على أن تكون مفعولاً بها. لقد استخدمت الثقافة دائماً الوسيلة التالية: جعلت من الألم وسيلة تبادل، عملة، معادلاً؛ المعادل النقيض بالضبط لنسيان، خسارة مسببة، وعد لم يتم الوفاء به. والثقافة المربوطة بهذه الوسيلة تسمى عدالة؛ وهذه الوسيلة ذاتها تدعى عقاباً. انظر، جيل دولوز Gilles Deleuze، "نيتشه والفلسفة"، ترجمة اسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢. (المترجم).

ترى الآخرين يتألمون، والخير الأكبر أن تجعلهم يتألمون.<sup>(٦٦)</sup> مع ذلك لم ينجو أحد من هذا الدرس. لتفعل ما تقتضيه المعايير، أو لتخاطر جاعلاً نفسك عرضة للاحتفال العام!

لا شك أن هذه التجربة قد شرعت في خلق النظرة العامة لعقلية القطيع عن طريق تعليم الناس كبت غرائزهم لأنها قد تقذف بهم إلى التهلكة، وتجعلهم فريسة للعقاب. علاوة على أن عزوف عقلية القطيع عن الغريزة قد تشكل على نحو أبعد عن طريق الوحشية، وذلك عندما ربط المجتمع حياة الغريزة بكل ما يجلب الخزي والعار.<sup>(٦٧)</sup> هنا تناول "نيتشه" ما بذله المجتمع من جهود في سبيل جعل الإنسان "في خزي من جميع غرائزه".<sup>(٦٨)</sup> وتعد المسيحية مصدراً رئيسياً لهذا الدرس. واستشهد نيتشه ساخرًا: كيف أن البابا إنوسنت الثالث Pope Innocent III في العصور الوسطى قد نفذ هذا المشروع بإدراجه الكثير من وظائفنا الغريزية الأساسية ضمن قائمة من "المنكرات" re-pellant تضمنت على سبيل المثال : الحمل، والولادة، وسيلان اللعاب، والإخراج <sup>(٦٩)</sup> .

وفي المجتمع المدني الحديث تم اختراع طريقة لتعليم الناس قواعد المجتمع، وتنفيذ التقاليد المسيحية الخاصة بالمحافظة على تقويض ثقة المرء في غرائزه. والفرق الرئيسي بين المدخل ما قبل الحديث والمدخل الحديث أنه في النظام الحديث لم يتم تعليم الانصياع من خلال إيقاع الألم بالجسد عن طريق التعذيب بل كان من خلال تكوين شعور بالذنب داخل وعي الفرد عند الوقوع أو الانخراط في أعمال منتهكة لمعايير المجتمع. فعلى الأفراد أن يتعلموا كيف يتحكمون في نوافعهم اللاشعورية المعصومة من الخطأ» فالمجتمع يسعى "لترويضنا" وذلك بالاستعاضة عن نوافعنا، وغرائزنا الفطرية بحياة يملئها علينا "الحصر القمعي ... الخاص بالعُرف" <sup>(٧٠)</sup> إننا نتحول في هذا المجتمع إلى أشخاص يُكَيَّفون حياتهم وفقاً لما يقره المجتمع بصفته الأفضل لنا، وليس وفق ما نعرفه نحن على أنه الأفضل لنا، حتى وإن تعلق الأمر بما يرسو في أعماقنا من نوافع، وما نشعر به من خلجات.

ولكن عندما يجبر الناس على كبت نوافعهم الديونسية Dionysian تحت مسمى النظام الاجتماعي فهم ينفون الحرب مع أنفسهم. ولأن الناس في مجتمع يطالبهم

بالإحجام بون ترك غرائزهم تلعب دورها كاملاً، فعليهم أن يتعلموا كيف يضعون وييقون في نفوسهم على بعض من مشاعرهم الأكثر حدة. فعندما تقمع الغرائز فهي تكتسب "عمقاً وسعةً وارتفاعاً" وفي هذا فهي تتحول إلى انفعالات عدائية لإنسان برى، طليق، مفترس ينقلب على عقبيه ليكون ضد الإنسان نفسه.<sup>(٧١)</sup> والحقيقة أن نيتشه قد وصف هذه الانفعالات بالوحشية، والابتهاج بالاضطهاد، والاعتداء، والتغيير، والتدمير "وهذه الانفعالات لها من يعتنقها كأهداف "ممن يتحولون ضد مالكي الغرائز". وبحكم الحاجة إلى السيطرة على الجانب الديونيسيوسي في شخصيتنا فنحن ننشئ انفعالات عدائية تجاه أنفسنا. الطريقة الأخرى للإشارة إلى العدائية التي يملكها الناس تجاه أنفسهم القول بأن الناس بهذا المقت للذات **self-loathing** إنما يفصحون عن شعور بالذنب، وضمير فاسد **bad conscience**. وكل من هذين الصفتين إنما يرمز إلى الميل الحديث نحو تعليم الناس السيطرة على غرائزهم عن طريق التفكير في أنفسهم كأشخاص لا قيمة لهم وقتما يعيشون هذه الغرائز<sup>(٧٢)</sup>.

إن الضمير الفاسد "مرض خطير" لأنه بينما يعلم الناس قمع الجانب الديونيسيوسي في شخصياتهم فهو بالضرورة يخلق لديهم شعور بأنهم سجناء داخل عقولهم ليس لديهم أي أمل في تحقيق الحرية.<sup>(٧٣)</sup> فلا عجب إذن أن نجد كل فرد؛ في مثل هذا المجتمع الذي يُنتج الضمير الفاسد؛ مجرد "سجيناً يائساً" يحك نفسه عارياً بقضبان قفصه. "ومن المفهوم أيضاً بالنسبة لهؤلاء الأشخاص أن تكون إرادتهم متلاشية تماماً. وهذا الظرف في رأي "نيتشه" هو المرض الأخطر والموحش النفس الذي لم تبرأ منه الإنسانية بعد<sup>(٧٤)</sup>.

والواضح أن طبقة السادة هي الطبقة المالكة للضمير الصالح، في حين أن القطيع هم الواقعون في رق الضمير الفاسد. فالضمير الصالح قادر على "توفير الأمان لنفسه، وفي قيامه بذلك مفتخراً فهو قادر كذلك على امتلاك الحق في تأكيد ذاته".<sup>(٧٥)</sup> فالنبيل لا يخشى من عواطفه، وبوافعه الأساسية، فهو لديه كايح نفسي كاف لتتبع حياة تجسد هذه الدوافع بطرق تفصح عن قواه كاملة، وهو بسيطرته الكاملة على

حياته إنما يتحمل المسؤولية الكاملة عنها. مثل هذا الشخص لن يحتال عليه المجتمع ليجعله قامعاً لانفعالاته، وكابحاً للعدائية التي تنتج عن هذا القمع عن طريق اعتناق عقلية الضمير الفاسد. أما إنسان القطيع الذي عليه أن يقمع، ويكبت كل بواعثه فهو لا يعيش سوى احتقار للذات لا ينتهي، وحضور مستمر للضمير الفاسد.

إن سياسة الأرستقراطية الجديدة ستكون بمثابة صيغة من المقاومة ضد جميع المؤسسات الاجتماعية، والثقافية التي تُستخدم للحفاظ على هيمنة الضمير الفاسد، والشعور بالذنب. فالسياسة عند نيتشه من شأنها أن توحى لنا بأنه يمكننا تخيل حياة تنتصر فيها قوى ديونسيوس على نحو كامل وذلك في ظل وضع يحافظ في الوقت نفسه على بعض الأبعاد البكر لأبوللو بحيث تظل هناك درجة لازمة من النظام، وكبح الذات لازدهار ديونسيوس. والشخص الذي يُجسد هذه المقاربة في السياسة على أفضل وجه في العصر الحديث هو "ميشيل فوكو" Michel Foucault الذي سناقش سياسته بعد أن نتلمس كيف كان لمفكرى المجتمع المدني الحديث أن يربوا على نيتشه.

## ٨ - الرد والرد المضاد

كيف سيرد مؤيدو المجتمع المدني في العصر الحديث على نيتشه؟ في الغالب سيدفعون بأن الروح النبيلة عند نيتشه لا يمكن أن تحيا إلا في إطار المجتمع المدني. فالحقيقة أنه لن يُتاح للروح الحرة أن تسيطر، ولن يُسمح لها أن تعيد إرساء ديانة الارستقراطية. بل سيُتاح لها مكانة حتى وإن كانت منعزلة وبعيدة. ومن الحقيقة كذلك ألا يصغى إلى الروح الحرة أو حتى يلتفت إلى ما يفعله سوى القليل. ولكن سيبقى هناك دائماً بعض ممن سيلتفتون، ويصغون لتعليماته بصدد الضمير الفاسد، والشعور بالذنب متسائلين عما إذا كانت هذه الأمور لن تتحول إلى طغيان كما جاء في وصف نيتشه. ولكن لأن المجتمع المدني في وسعه فرد مساحة للرواح الحرة تماماً مثلما يوجد مكاناً لجميع الطرق في الحياة التي تكرهها الروح الحرة، فإن المجتمع المدني هنا إنما يوفر دفاعاً أقوى عن نفسه .



هنا قد يقول الروح الحر أن مثل هذه الحجة تعوزها البراعة بدرجة بالغة. فأى خيار يملكه الروح الحر؟ إنه لا يستطيع تحرير نفسه كلية من سياقه، ومن واجبه أن يبذل أفضل ما لديه فيما يعرضه عليه هذا السياق. وفي هذا سيحاول أن يصير مثلاً لحياة تملؤها الإرادة مظهراً للآخرين أهمية خلق قيم مثرية للحياة. علاوة على أن الفرد الإرانوى سيسعى إلى طرق للالتفاف، والمراوغة، والتخلص، أو إذا ما اقتضت الضرورة سيسعى إلى مقاومة المعايير، والظروف التى تقف دون إدراك هذا الهدف. تلك حياة ستكون شاقة، موحشة فى الغالب، خطرة أحياناً. ومن ثم لا يمكن للمجتمع المدنى أن يبرأ من الأوقات العصيبة التى سيفرضها عليه أكثر أفرادها ابداعاً.

استجابة لهذا سيدفع مؤيدو المجتمع المدنى بأن أخطار حياة غير تقليدية لهى أخطار بالغة. فهم سيذكرون الروح الحر بأن المجتمع المدنى يمنح للروح الحر ما يحتاجه بالضبط: مجموعة من القواعد، والكوابح ليتمرد ضدها. وما من شخص مبدع يمكنه خلق أى شىء ما لم يكن هناك نموذج من الحياة جارياً على أرض الواقع يأمل الروح الحر فى تغييره بالمقاومة. وعلى إثر ذلك فإن الروح الحر يحتاج الى النظام الذى يشجبه، لأنه بدون هذا النظام لن يكون هناك أساس للابداع. الأهم من ذلك: أى هدف أفضل من مجتمع مدنى تتمثل اسلحته فى مثل الحقوق، والحريات الخاصة بدلاً من وسائل التعذيب؟ فى هذا الاطار سيعيش الروح الحر دائماً لكى يحارب يوماً آخر، متحياً الفرصة دائماً لخلق ثقافة جديدة تعمل على تطوير المجتمع برمته. ومؤيدو المجتمع المدنى يقبلون هذا التحدى لأنه برفضهم إياه سيكونون مجبرين على إسقاط المجتمع المدنى نفسه، وذلك بإماتة الالتزام الأساسى بالحقوق المتساوية.

هذا بالإضافة إلى وجود احتمال أكبر أن تلقى الروح الحرة نجاحاً فى مجتمع مدنى نوناً عن أوضاع أو أطر آخر. فالأشخاص ذوو الرؤية الجمالية لطريقة أفضل للحياة كان لهم أثر عظيم على المجتمعات المدنية فى الماضى، ومن المحتمل أن يكون لهم أثر أعظم فى المستقبل. على سبيل المثال: أثناء الحركة الثقافية المضادة فى

ستينيات القرن العشرين التي أطلق عليها "أطفال الزهور" (\*) flower children الذين كانوا بمثابة الأرواح الحرة في ذلك الوقت حيث طالبوا بحياة أكثر تحراً أكثر انطلافاً حتى عندما كان المجتمع يطالبهم بتنظيف أنفسهم، وخلق رؤسهم، والبحث عن عمل. لقد كان لهذا الطراز من الرؤية الجمالية aesthetic للروح الحر؛ الخاصة بحياة متحررة من الأنظمة التكنولوجية التي وصفها "قيبر"؛ تأثيراً عظيماً على الخبرة المعاصرة لدى معظم الناس. واليوم هناك مزيد من الفرص السانحة للتعبير عن وجهات نظر محددة بشكل فردي أكثر مما كان عليه الأمر في الخمسينيات على سبيل المثال. فمناقشة الاجهاض، والحرية الجنسية، وهجر النساء للأطر الأسرية التقليدية ... الخ كانت مسألة نادرة في الخمسينيات. اليوم نالت هذه المذاهب إجازةً وتصديقاً على الأقل وبصورة جزئية من قبل تلك الرؤى المعنية بعالم متحرر، والتي كان أول ظهور لها في الحركات العظيمة للثقافة المضادة في الستينيات. والواضح أن هذه الطرق، وما تجسده من قيم قد عززت بالفعل حياة كثيرين من الناس.

يأخذنا هذا الرد إلى قضية أخرى على الدرجة نفسها من الأهمية. ألا وهى: أى نوع من المجتمعات سيوجده الروح الحر؟ نحن نعرف أن المجتمع الجديد سيكون به طبقة أرستقراطية حاكمة، ولكن أى نوع من القيم، وطرق الحياة ستوجد بها الطبقة الحاكمة الجديدة؟ فى الواقع ليس من العدل أن نسأل : إن كان سيوجد فى هذا المجتمع احترام للحقوق الأساسية أم لا؟ إن كانت هناك برامج لتعليم جميع الناس أم لا؟ إن كانت هناك جهود لمنح الناس عملاً مفيداً، وشيقاً أم لا؟ فقد يرى الروح الحر هذا السؤال مُجحفاً، نظراً لأننا لا نستطيع أن نعرف مقدماً؛ وإبان جهود الإطاحة بنظام قائم؛ ما ستأتى به عمليات الإبداع إلى حيز الوجود. وإذا انتابنا قلق من

(\*) أطفال الزهور وأحياناً ما كان يطلق عليهم جماعة الزهور flower people، وأيضاً "الهيبيز" hippies هم أنصار حركة قوة الزهرة flower power حركة شبابية ظهرت فى الستينيات، كانت تؤمن بالسلام والحب. ولعلنا نتذكر عنوان الأغنية الشهيرة "آين نهبت جميع الزهور" Where have all the flowers gone? لـ بيت سييجر Pete Seeger عام ١٩٦١. (المترجم) .

عواقب التمرد لن تتمرد طوال ما حيّينا، وبدون التمرد سيظل المجتمع ساحة للانصياح لمعايير لن يضعها أحد مطلقاً موضع مساعلة أو تشكيك.

ولكن قد يرد مؤيدو المجتمع المدني متسائلين ما إذا كان كل ما ينادى به الروح الحر هو مجرد صعود إحدى الطبقات إلى السلطة على حساب الطبقات الأخرى؟ وقتئذ لن يكون هناك أساس لتبرير الأمر سوى السلطة، وربما سلطة مطلقة لفئة قليلة على الآخرين دون الانتفاع بأسباب خيرة لتبرير إحداث التغيير في السلطة. بالطبع سيهزأ الروح الحر من ضرورة تقديم أسباب خيرة لإحلال النظام الجديد الذي يأمل في تحقيقه، تلك الأسباب التي تنم عن ذلك النوع من العقلانية الكانطية التي نبذها. ولكن هل يمكننا التغاضي عن المطالبة بضمان قيام النظام الجديد على شيء آخر غير الإرادة الخاصة بالطبقة الجديدة؟ تلك الطبقة التي ستستخدم إرادتها للقوة في الانتقام من جميع من سيأخذون بنوب إنكارهم- ولوقت طويل- ما يستحقه أفضل الناس؟

بصدد قضية الاستخدام المبرر للسلطة، سيأخذ مؤيدو المجتمع المدني بالطبع حجة نيتشه مأخذ الجد وذلك فيما يتعلق بكون الالتزام بالديمقراطية، والمجتمع المدني يجعل الأفراد من الضعف بما يعرضهم في نهاية المطاف إلى استتقبال طاغية في السلطة. لكنهم؛ أي مؤيدو المجتمع المدني؛ سيتظنون للمشكلات الديمقراطية على نحو مختلف. فالذي يتطلع إليه المواطنون في الديمقراطية هو العدل، أو الإنصاف، وهم إذ لا يحصلون على هذا الإنصاف يصير لديهم ميل لإظهار التزام ضعيف بالمجتمع المدني. والواقع أنه من إحدى المقولات الرئيسة في هذا الكتاب الذي بين أيدينا أنه عندما يرى المجتمع مفتقداً للعدل فإن الأفراد يفقدون الشعور بالالتزام القوي تجاه المجتمع معجلين في ذلك بزوال مؤسسات المجتمع المدني. وقد كان رد "رولز" على هذه المشكلة في إيجاد طرق تجعل المجتمع أكثر عدلاً بما في ذلك طرق خلق التسامح وسط الناس نوى الرؤى، والمصالح المتنوعة والمختلفة. وكان لـ "نيتشه" أن يرد على الإطار الذي طرحه "رولز" بقوله إن الإجماع المتداخل عند الأخير لا يزيد عن كونه عقلية العبيد، في إطار من العقلانية

تهدف إلى تبرير ما يحملة الناس من تباينات مختلفة فيما يتعلق بالالتزام المتداخل نفسه بالمجتمع المدني، والإذعان لطغيانه الروحي.

وأخيراً إذا كان نيتشه بيننا اليوم لكان له أن يدلل على صحة موقفه بصدد أخطار افتقار المجتمع الحديث إلى أخلاق السادة وهو الأمر الحادث بين كثير من الناس اليوم. فبالنسبة للروح الحر تعد حياة الناس في المجتمع المدني موجهة، ومحكومة بصورة زائدة عن اللزوم، بالإضافة إلى نزوعهم نحو التنازل الزائد للآخرين عن ما هم عليه، وما يمكنهم أن يكونوا عليه. ولا يسفر هذا النوع من الوجود إلا عن شعور مستشري بالملل يصل إلى حد اليأس والقنوط. وبالتالي فهم يتطلعون دائماً لطرق يخلقون بها إثارة في حياتهم. والطرق التي يختارونها غالباً ما تكون مدمرة. فنحن، على سبيل المثال، نرى أشخاصاً يغمسون في تعاطي مخدرات مهلكة، وفي أشكال خطيرة من المعاشرة الجنسية، وفي بحث دائم عن أشكال أخرى غريبة من الانحراف مثل مشاهدة مستويات متطرفة من العنف على شاشات التليفزيون، والسينما.

ولكن هل يقتضى المجتمع المدني الوصول إلى هذه المحصلة؟ أو هل هذه النتيجة هي مجرد وظيفة لمجتمع مدني صار عرجاً وأصبح في حاجة إلى استنشاق هواء نقي مما يمكن للنقد النيتشوي أن يمنحه إياه؟ ربما يكون الهواء النقي في هذه الحالة قد تم تحديده بالفعل في ضوء ما قدمه رولز من التزام تجاه مجتمع أكثر عدالة كمقابل لترك مصيرنا في أيدي طبقة السادة عند نيتشه. ولماذا لا يكون مجتمعاً أكثر عدلاً يُفعم الناس بالحيوية تجاه إمكاناتهم وتجاه الحاجة لأن يصيروا سادة أنفسهم، خالعين بذلك عن حياتهم تلك القبضة الخائقة للمجتمع؟

أو هل يجب أن نرى في نيتشه امكانية أخرى منذرة بكارثة كذلك التي دلت عليها الإبادة الجماعية Holocaust؟ في تلك الحالة كان على نيتشه أن يضيف للأنظمة الاخلاقية الثلاثة: السادة، والعبيد، والقطيع- نسقاً رابعاً كان من الوارد أن يسميه أخلاق الوحوش *beast morality*. حيث قد يفرض الأمر بالناس؛ حال تخليهم عن أي



أمل فى إيجاد مغزى للحياة؛ إلى صيغة من الحق، والكراهية الشديدة قد تصل فى منتهاها إلى طريقة من الحياة العدمية nihilist من شأنها تدمير أية فرصة لخلق مجتمع مدنى والمحافظة عليه. ألم تقم لأخلاق الوحوش قائمة فى مجتمعنا اليوم؟ هل علاج نيتشه إذن هو المقاربة الصحيحة للتخلص من الوحش، وبالتالي الحفاظ بأية طريقة كانت على مجتمع مدنى؟

#### ٩ - نقد ميشيل فوكو النيتشوى

قام "ميشيل فوكو" Michel Foucault (١٩٢٦ - ١٩٨٤) بمحاولة لتطوير رؤية سياسية، واجتماعية لما نعيشه فى الوقت الحاضر تقوم على بعض استبصارات "نيتشه" مع الأصدقاء المهمة لـ "فيلر". فى تتبعه لـ "نيتشه" هناك تيمة رئيسية فى نقد فوكو للمجتمع الحديث تتمثل فى الصراع بين العنصرين الأبولونى والديونسيوسى فى الشخصية. فالأفراد هم مزيج من الثقافة التى تفرض معايير خالقة للنظام، وغريزة تسعى للتحرر والفكاك من النظام النمطى للحياة اليومية. وغالباً ما ينتصر أبولو على ديونسيوس، ومن ثم فأولئك الذين يقاومون التحول إلى تروس فى آلة كبيرة من النظام الاجتماعى عادة ما ينظر إليهم المجتمع كمصدر خطر على النظام الصالح (٧٦).

وقد ركز فوكو فى هذا الصدد على الطريقة التى غالباً ما يستجيب بها المجتمع إلى الأفراد المهمشين marginalized ممن تعد حياتهم غير متقيدة بالأعراف unconvventional وذلك من زاوية معايير المجتمع: مثل المجانين أو السجناء. وشروعاً فى وصف الطريقة التى يستجيب بها المجتمع لهؤلاء الأفراد غير المتقيدين بالأعراف انصب اهتمام فوكو على تطبيقات حركة التنوير Enlightenment فى المجتمع. فحركة التنوير؛ كما رأينا عند "كانط"؛ قد روجت لنوع من التقصى inquiry الذى يسعى إلى إحلال الخرافة- كإسساس لمناقشة الأمور العامة- بمذاهب يدعمها العقل ويمكنها تأمين أقصى ما يمكن من الحرية الإنسانية. مع ذلك فالقضية عند فوكو أن ما يوجد من اتجاهات اجتماعية، وسياسية فى العالم الحديث قد تطبعت، وإلى حد كبير، بحركة

التنوير. ونحن إذ نتقبل هذه الاتجاهات بدون تحليلها ، فقد نتقبل كذلك سياقات سياسية، واقتصادية، واجتماعية، ومؤسسية، وثقافية تقوم بتشكيل خبرتنا؛ وفي الغالب؛ وفق عامل الحرية الذي تعد به حركة التنوير. وقد دفع ميشيل فوكو بأننا لا يجب أن نكون "مع" ولا "ضد" التنوير، بل في المقابل يجب ان نحاول الحفاظ على أذهان متفتحة يصدد إسهاماتها، بحيث نكون قادرين على التمييز بين ما هو مفيد، وما هو ضار في هذه التركة (٧٧) .

وقد عمل "فوكو" على توضيح كل من هذين البعدين. ففي عمله الأول نجده يصف بعض من أثارها الضارة، وهو ما يستتقرق إليه كتمهيد لمناقشة إسهاماتها المهمة الباقية. هنا لابد من توضيح أن العقل الذي انتهى عليه التنوير الكانطي ليس بالضرورة عدواً لنا على نحوٍ دائم، ولكنه أيضاً ليس دائماً صديقنا. وبالتالي لا يجب ان نخشى أن يعرضنا نقدنا لإسهامات العقل إلى "خطر الانجراف في اللاعقلانية" (٧٨) .

من أهم النقاط المحورية في نقد فوكو للتنوير اعتقاده أن التنوير قد ساعد في تشكيل، وصلاحيه هياكل السلطة التي كانت بالفعل معادية للحرية. ولكي نفهم كيف أخذ هذا التطور مجراه من الضروري أن نفهم الطريقة التي تُستخدم بها السلطة في العالم الحديث.

إن من يسيطرون على الآخرين في المجتمع إنما يحققون انصياعاً للمعايير من خلال استخدامهم للسلطة. فما هي رؤية فوكو للسلطة ؟ (\*) بالنسبة له يحقق الشخص

(\*) خلافاً لـ "ماركيوز" لا يتماهى "فوكو" مع حركة سياسية معينة. إلا أن أعماله تسهم في رفض النظام السياسي التقليدي من خلال ما قدمه من إعادة تعريف للسلطة. فالسلطة التي لم تعد محمولة، صارت تفهم كممارسة. وينطلق تصور كهذا من نظرة جديدة إلى التواطؤ بين العلم والسلطة ليؤدي إلى رؤية تعطي للمقاومات الامتياز على الثورة. إن السلطة ممارسة، والعلم قانونها. وتقع اعمال فوكو الأولى في نطاق الابيستيمولوجيا (نظرية المعرفة). يبدأ بنقد العلم، لفلسفة العلم، للمقولات الضمنية أو الصريحة، الكامنة وراء العلوم، وراء تكوين المعارف. وهكذا يفك فوكو اسطورة التقدم ومستتبعاته، مفاهيم التوالد، التواصل، التعاقب، النفوذ، النضج، من حيث أن دراسة تكوين الاختصاصات العلمية تكشف، على العكس، انها تتقدم خلال المتفصلات، اختلافات المستوى، المتفصلات والانتقاعات. أن الـ Deus ex ma- china في الجدلية تجد نفسها بلا قيمة وكذلك شأن صنوها، الوعي- الذات: "أن جعل التحليل التاريخي خطاب التواصل وجعل الوعي البشري موضوعاً لكل صيرورة وكل ممارسة، هما وجهان لنظام فكري واحد. فالزمن مصور فيهما بحدود الكلية ، والثورات فيهما ليست سوى عمليات وعي". انظر: شاتليه، ص. ٥٩٠ . (المترجم) .

"س" سلطة على الشخص "ص" عندما يمكن لـ "س" أن "يحدد" سلوك "ص" بدون استخدام قوة غاشمة. وفي العصر الحديث؛ ذلك العصر الذي يحتفى بالحرية الانسانية؛ يعد استخدام القوة الغاشمة كوسيلة لتحقيق الانصياع لمعايير نمطية انتهاكاً للالتزام بالحرية. في مقابل ذلك تمارس السلطة عندما يصبح الأفراد "مغوَّين" induced بتكتيكات مختلفة للتحكم في السلوك، للتصرف بما تتطلبه المعايير النمطية. في تلك الحالة من المفترض ان يمتلك الفرد دائماً إمكانية التصرف على غير ما هو مفروض عليه. فسلطة "س" على "ص" - أى عندما يجعل الأول الثانى يتصرف كما يريد- دائماً ما تكون مصاحبة بمفهوم أن سلوك "ص" ليس قسرياً أو مجبراً عليه. ويقول فوكو هنا: ليس هناك ممارسة للسلطة "بدون رفض قوى أو عصيان" (٧٩).

إن المقاربة الرئيسة لتحقيق سلطة على الآخرين يكون من خلال وسائل تغوى الناس على العمل وفق ما يريد من هم في السلطة بدون اللجوء الى القوة الغاشمة. وفي كتابه "الانضباط والعقاب" Discipline and Punish - واتباعاً لمسار نيتشه في "أصل الأخلاق" The Genealogy of Morals - (٨٠) خامر فوكو أمل؛ من خلال تحليله للعقاب؛ في أن يستعرض التكتيكات التي حلت محل القوة الغاشمة كأساس للسيطرة ليس فقط في مؤسسات العقاب بل أيضاً في مجالات كثيرة من الحياة اليومية. إذن في هذه الحالة لا يمثل العقاب مجرد طريقة لمنع الجريمة بل لتشكيل الطريقة التي يفكر الناس ويعملون بها. (٨١).

جانب كبير من رؤية فوكو للعقاب مرصود لتبيين الأثر الكامل للأخلاق البروتستانتية على الناس كما جاء عند "فيلبر". فقد كانت هذه الأخلاق؛ مثلاً رأينا؛ أساساً لالتزام غير محدود بتدعيم معايير حياة العمل بغض النظر عن عدم الرضا المرتبط بهذا النشاط. وتشير وجهة نظر فوكو إلى أن هذا الهدف لم يمكن تحقيقه إلا بصيغة جديدة من العقاب وجدت مكانها في العالم الحديث المستنير. فقد كان العقاب في النظام ما قبل الحديث مشتملاً على ألوان فظيعة من التعذيب مورست على الخاطئين في محافل عامة. فكانت اطراف الناس تنتزع، وجلودهم تحرق بالرصاص

الملتهب، والزيت المغلى. وكان الهدف من هذا المشروع تقديم عبرة للحضور من العامة الذين أحضروا للمشاهدة على أمل ان يصبحوا فى خوف من ارتكاب جريمة مشابهة بعد مشاهدتهم ما يلقاه السجين من عذاب. فالآخرون يجب أن يروا "العقاب" لأنهم يجب أن يكونوا خائفين<sup>(٨٢)</sup>.

ولكن فى العالم المستتير نجد هذا النوع من العقاب مرفوضاً لأنه ينقى احترام آدمية الفرد واحترام الحدود القانونية التى يجب ان تُراعى إذا كان لابد أن نبقى على آدمية الإنسان سليمة بون أن تمس. لذلك صارت هناك اشكال مختلفة من العقاب لم تعد مشتملة على ممارسة الألم على الجسد.<sup>(٨٣)</sup> فهذه الأشكال الجديدة لم تكن فى حاجة للجوء إلى تعذيب بدنى للسيطرة على الناس. فكيف تحقق هذا الهدف إذن؟

للإجابة على هذا السؤال، تناول فوكو السجن النموذجى عند "جيرمى بنتام" Jer-emy Bentham البانوبيتيكون Panopticon (\*) أو المشتمل الذى كان منظماً على شكل حلقة من الزنازين فى وسطها برج للمراقبة حيث يمكن للحراس مراقبة كل سجين فى زنازنته. ومن ثم فجميع السجناء فى جميع الأوقات يعرفون أنهم مراقبين من الحراس. مع ذلك كان كل فرد فى زنزانه غير مفتوحة على أى زنازين أخرى حيث يحرم كل سجين من أى اتصال بالسجناء الآخرين. وفى هذا المناخ يمكن للحراس مراقبة كل سجين، لكن السجين ليس فى وضع يتيح له مطلقاً التواصل مع أى فرد آخر. كما قال فوكو: السجين هو هدف المعلومة وليس شخصاً فى عملية الاتصال<sup>(٨٤)</sup>.

إن تحديد الحراس ينقل للسجين دائماً أنه مُشاهد، ومرصود، ومُراقب. وهو الوضع الذى يمثل الأساس لسلطة الحارس على السجين لجعله ينصاع لقواعد الحياة داخل

(\*) يرى فوكو أن ما أحدث تغييراً على الجزاء فى منعتف القرن هو مطابقة النظام القضائى لإوالية الحراسة والمراقبة واندماجهما معاً فى جهاز الدولة المتمركز؛ بل كذلك تركيز وتكوين سلسلة كاملة من المؤسسات (الموازية للمؤسسات الجزائية وغير الجزائية أحياناً) التى تقوم مقام نقطة الارتكاز والمواقع المتقدمة أو الاشكال المخفضة بالنسبة للجهاز الأساسى. يخترق المجتمع بكامله نظام شامل للحراسة- الحجز متخذاً اشكالاً تتراوح بين السجون المبنية حسب مثال المشتمل Panopticon ومجتمعات الرعاية. انظر : "نروس. ميشيل فوكو" ترجمة محمد ميلاد، تويقال للنشر، ١٩٨٨ (المترجم) .



السجن. ولكن كيف يوصل الحارس هذه الرسالة من خلال هذا التحديق وحده؟ لنتذكر أن السجين ليس لديه أى اتصال إنسانى مع أى سجين آخر. وفى غياب هذا التواصل يتمثل المصدر الوحيد للمساندة "الخارجية" بالنسبة للسجين فى الحارس القابع فى برج المراقبة يحملق فيه دائماً ويرصد سلوكه. وفى هذا الوضع يصبح السجين مثبتاً بخنجر المراقبة كما لو كان الحارس يراقبه فى كل ثانية حتى وإن لم يكن الحارس موجوداً بجسمه. وعلى اثر ذلك فالحارس موجود دائماً فى مخيلة السجين يعمل كضابط على أفكاره، ولا يمكن للسجين الهرب مطلقاً من وجود الحارس. هكذا الامر، ويتك الطريقة تُمارس السلطة على حياة السجين الذى يفعل كما يقال له كما لو كان ذلك على نحو طوعى نون إكراه، وبدون استخدام لقوة غاشمة لضمان الانصياع.

الأهم من ذلك أن سجن البانويتىكون أو المشتمل لا يجب؛ حسب فوكو؛ أن يفهم كمجرد بناية خيالية بل هو رسم تخطيطى diagram لإحدى آليات السلطة مختصرة فى صيغتها النموذجية<sup>(٨٥)</sup>

علاوة على ان هذه "التكنولوجية السياسية political technology الجديدة تُستخدم على مستوى المجتمع الحديث لفرض الانضباط، والنظام على الناس فى كل خطوات الحياة.\*" فهى (أى التكنولوجيا السياسية) تخدم فى إصلاح السجناء، وكذلك أيضاً فى علاج المرضى، وتعليم الأطفال فى المدارس وحصر حالات الجنون، والإشراف على العمال، وإجبار الشحاذين والمتسولين على العمل(\*\*) .. فأينما كان

(\*) يرى فوكو أن السلطة فى كل مكان، وليست سيادة الدولة، والاطار الحقوقي القمعى أو هيمنة أقلية هى معطياتها الأولية. بل أشكالها الأخيرة: "السلطة فى كل مكان، ليس لأنها تملك امتياز تجميع كل شىء تحت لواء وحدتها التى لا تقهر، فى كل نقطة، او بالأحرى فى كل علاقة بين كل نقطة وأخرى. السلطة فى كل مكان: ليس معنى ذلك أنها تشتمل الكل بل انها صادرة من كل مكان. والسلطة بما لها من ديمومة وتكرار وتجميد وإعادة انتاج ذاتى، ليست سوى الانتاج الاجمالى الذى يرتسم انطلاقاً من كل هذه الحركات، سوى التسلسل المعتمد على كل منها، والباحث فى المقابل عن تثبيتها...انها الاسم الذى يعطى لوضع استراتيجى معقد فى مجتمع معين." انظر شاتليه ص. ٥٨٩ ، وأيضاً ص. ٥٩٤ . (المترجم) .

(\*\*) يتوغل فوكو فى مجالات يتجاهلها دائماً العلم السياسى ليكشف من خلالها تقنيات التقويم، فيحلل الانضباط، هذا البناء السياسى التفصيلى. هذا التعليم للخضوع بواسطة جهاز من العقوبات الجزئية يراقب الزمن (تأخر، غياب، انقطاع عن المهام) والفاعلية (عدم انتباه، اهمال، نقص فى الحماس)، وطريقة السلوك (عدم تهذيبه، عدم طاعة)، والخطابات (ثرثرة، وقاحة)، والجسم (مواقف غير سليمة، حركات غير موافقة)، والحياة الجنسية (عدم تواضع، بذاعة). وغاية المراقبة والجزاء، فرض سلطة العرف معنوياً ومادياً. ان كل هذه المعارف، علم المدن، الطب النفسى، علم الجريمة، علم الجنس، علم الاجتماع تُستخدم فى آن واحد لإضفاء الشرعية وطرق استعمال السلطة. المرجع السابق. ص. ٥٨٧ . (المترجم) .

المرء يتعامل مع عدد من الأفراد ممن يجب أن تُفرض عليهم مهمة، أو شكل معين من السلوك كان استخدام منظومة البانوبيتيكون أمراً وارداً.<sup>(٨٦)</sup> إن هذه المقاربة إلى السلطة هي في الحقيقة شكل من "القسر اللطيف" *subtle coercion* الذي يحكم العلاقات الاجتماعية الحديثة.<sup>(٨٧)</sup> فمراقبة الآخرين للناس؛ أى مراقبة أولئك المتخذين مواقع السلطة الإشرافية على الناس في مؤسسات المجتمع: حيث يعمل الناس، أو يحضرون المراسم الدينية، أو يذهبون للمدرسة، تلك المراقبة هي التي تحدد المعايير التي على الجميع تدعيمها. وهذه المراقبة التي تمثل بذلاً مستمراً لإدارة الناس والإشراف عليهم إنما تمارس على الناس سلطة تبدو كما لو كانت نابعة من داخلهم وأصبحت جزءاً من ضمير كل شخص. فحيث يعي الفرد أنه قد ينتهك معايير المجتمع فهو لن يفعل ذلك، لأنه لا يريد أن يعيش شاعراً بالإدانة. وقد ذكر فوكو في إشارته لهذه التجربة "أن ما تم تطويره إذن لم يكن سوى تقنية كلية لترويض، وإدارة الإنسان *human dressage* من خلال الموقع *location*، الحجز *confinement*، المراقبة *surveil*، *lance*، الإشراف الدائم على السلوك، والمهام، باختصار كانت تقنية شاملة للإدارة لم يكن السجين سوى أحد ظواهرها."<sup>(٨٨)</sup>

إن مناقشة فوكو للسجناء إنما تجسد رؤيته القائلة إن المجتمعات يحكمها تقنيات مختلفة يقوم كل منها لتحقيق غايات معينة. فهناك تقنية تسمح للناس بانتاج البضائع، وتقنية خاصة بتحديد كيفية استخدام اللغة، وأخيراً هناك تلك التقنيات التي تُمكن البعض من تحديد الطريقة التي يفترض أن يعيش بها الآخرون. وهذا النمط الأخير الذي أشار إليه فوكو بتقنية الهيمنة *techniques of domination* لا تخص فقط تجربة السجن بل أيضاً الطريقة التي صُنِّرت بها هذه التجربة إلى كثير من مجالات المجتمع خارج قضبان السجن بغرض الحفاظ على السيطرة المطلوبة لقولبة حياة الناس.<sup>(٨٩)</sup>

وفي حين تعد الصورة التي رسمها فوكو للمجتمع المدني الحديث ناقدة للوقائع المهددة لحرية، فإنها في الوقت نفسه لا تستبعد من مجال البحث مقاربة أخرى لتشكيل الهوية. تلك المقاربة التي توحي بأن الأفراد في الواقع قد ينحتون هوية لأنفسهم

تُفصح عن ذات مختلفة ومضادة للفرد الذى يطلبه المجتمع. واعتقد فوكو فى إمكانية اتیان تلك المحاولة من خلال تكنولوجيا موجّهة صوب اكتشاف، وصياغة الحقيقة المتعلقة بذاتية المرء.<sup>(٩٠)</sup> واقترح هذه الاحتمالية يشير إلى أن فوكو كان قادراً على تحديد الاسهامات الايجابية للتنوير خاصة فى أعماله اللاحقة؛ حيث اسبغ فوكو على التنوير؛ مثلما ذكر "الكسندر نيهاماس Alexander Nehamas؛ نوعاً من الاحترام "الجدى" إذا ما أحسن تأهيله: دافعاً بأن المطلب الكلى للتنوير كما احتفى به كانط هو إدراك الحرية الكاملة للانسان التى كانت لا تزال قيد الإتمام.<sup>(٩١)</sup> وبالفعل أردف فوكو قائلاً: "إننى لا أعرف ما إذا كان يجب أن يقال اليوم إن المهمة النقدية ما زالت تستلزم الإيمان بالتنوير، وإننى لمستمر فى الاعتقاد بأن هذه المهمة تتطلب العمل على قدم وساق، أى عملاً مثابراً يضيف صيغة على نفاذ صبرنا على الحرية."<sup>(٩٢)</sup>

ما التضمينات السياسية لتكنولوجيا فوكو الخاصة بتطوير الذات؟ لتناول هذه المسألة علينا أولاً أن نحدد بوضوح ما يعنيه بالتكنولوجيا التى تمكّننا من الإمساك بالحقيقة المتعلقة بذاتنا.

ولكى نقدم مثلاً على ما يقصده فوكو فى مناقشته لتقنيات تطوير الذات من الضرورى أن ننتقل إلى عمله "رعاية الذات" The Care of the Self. حيث ضرب فوكو فى هذا العمل مثلاً بالفيلسوف الرواقى "سينيكا" Seneca الذى يسرد نمط التأمل الذاتى self-reflection الذى كان العلامة الفارقة فى حياته.<sup>(٩٣)</sup> فكان سينيكا يبدأ صباحه بإعداد نفسه لمهام اليوم، وذلك من خلال فحص هذه المهام، وفى المساء يراجع أحداث اليوم المنقضى سائلاً نفسه عن العادات السيئة التى عالج نفسه منها فى ذلك اليوم، وعن مواطن الضعف فى شخصيته التى تمكّن من مقاومتها، وكيف يصبح من مختلف النواحى شخص أفضل أو لا يكون.

وبينما هو يتأمل ويتمعن فى ذاته، نجده لا يقتصر فى رغبته على إيجاد الأهداف الشرعية لحياته، بل أيضاً "قواعد السلوك" rules of conduct التى من شأنها أن تمكنه من تحقيق غايته. إلا أن حياة التأمل لا تقتصر فائدتها على ما تمنحه إيانا من

قواعد للسلوك تمكّتنا من تحقيق غايات بعينها. فمن المفترض أن تكون التأمّلات حول الذات معنية كذلك بتمكّتنا من المحافظة على حريّتنا (٩٤).

كيف يكون هذا ممكناً؟ في تأملنا لحياتنا واعتبارنا في المسارات المختلفة الممكنة للحياة بما في ذلك الرغبات، والعواطف المختلفة التي تحركنا، علينا الانتقّل منها سوى تلك التي يمكننا السيطرة عليها. ومن ثمّ فالتأمّل الذكي *astute reflection* يميّز بوضوح بين عواطف، ورغبات لنا سيطرة عليها وآخر لا نسيطر عليها. على سبيل المثال لنفترض أننا على علم بأنّه لكي نكون ناجحين في نمط معين من العمل سيكون علينا العمل بجديّة شديدة. لنفترض أيضاً أننا نريد التحصل على بعض الوقت لتطوير جوانب أخرى في حياتنا مثل تلك الجوانب الخاصة بالأصدقاء، والأسرة، ولكن بتأملنا في حياتنا ندرك أنّه بإضفاء أهمية شديدة على عملنا من الوارد أن يصير مستحوذاً علينا بحيث لا يمكننا مطلقاً أن نشعر بالراحة فيما نقضيه من وقت مع الأصدقاء، والأسرة. في تلك الحالة سنبدأ في مقاومة قضاء الوقت مع الأصدقاء، والأسرة حتى وإن كنا نتوق إلى هذه الخبرة. ونتيجة لرد الفعل هذا فإننا نُسخر حريّتنا في القيام بما يمدنا بالمتعة.

ولدرء هذه المحصلة ومن ثمّ تأمين حريّتنا لا بد أن نخطط للأمام عند تطوير استعداداتنا للعمل الذي نريد القيام به، وذلك بإرساء عادات في حياتنا تضمن لنا ألا نشعر مطلقاً بعدم الارتياح فيما يتعلق بقضاء بعض الوقت مع الأصدقاء، والأسرة. علاوة على ذلك يجب علينا دائماً أن نرصد حياتنا لتتأكد أننا لم نسمح لأنفسنا العزوف عن مسار ما زال مفتوحاً أمام جميع رغباتنا المشروعة. إن فوكو يشير إلى نشاط التأمل الذاتي بصفته نوعاً من "المراجعة الإرادية" *administrative review* التي تقوم من خلالها بتقييم مستمر لسلوكنا، وذلك بنية التأكد من أننا لا نفقد السيطرة الأساسية اللازمة للمحافظة على مسار يبقى ما نريد تتبعه من إمكانيات قيد الحياة. (٩٥) فمن خلال مراقبة أنفسنا بعناية، وكذلك الاعتراف الصادق بالعواقب السلبية لحريّتنا في انتحاء مسارات معينة في الحياة، أو عدم اتباع مسارات أخرى، إنما نتأكد من



أننا لا نقع في مواقف نخسر فيها حريتنا في توجيه حياتنا يقول فوكو: إن هذه المراقبة هي اختبار للسلطة وضمان للحرية: إنها طريقة للتأكد الدائم من أن المرء لن يصبح متورطاً فيما لا يندرج تحت سيطرته. فعلى المرء ألا يتقبل سوى ما يمكن أن يستند إلى حريته الشخصية واختياره العقلي كدوافع في حياته.<sup>(٩٦)</sup> أو في مقام آخر وفي التحدث عن دروس الرواقين فيما يتعلق بالذات يقول فوكو: إن "تجربة الذات ليست؛ حسب الرواقين؛ اكتشافاً لحقيقة مخفية داخل النفس بل هي محاولة لتحديد ما يمكن للمرء أن يفعله وما لا يمكن أن يفعله بما لديه من حرية".<sup>(٩٧)</sup>

وقد يبدو أيضاً أن هناك عنصراً أساسياً في اتباع هذا المسار من السلوك، وهو أن نكون معنيين دائماً بالتمييز بين الأوضاع التي تقف فيها الظروف دون اتباع إمكانات بعينها، وبين تلك الأوضاع التي يقتصر دور الظروف فيها على إبداء بعض العوائق أمام ما يروق لنا من إمكانات. ونحن إذ نعتنى بأنفسنا إنما نصون حريتنا بدون اللجوء إلى قلب تلك الظروف التي قد لا تتأثر بنا. فمقاومة الظروف التي لا تتيح أية فرصة للنجاح تستنفذ كامل طاقتنا، وانتباهنا، وبالتالي فنحن إذ نفعل هذا إنما نفقد الحرية في اتباع عناصر أخرى من الحياة نريدها بالفعل وبدرجة كبيرة. في المقابل، ومع تلك الظروف التي تقتصر على إبداء العقبات أمامنا، سنحاول التغلب عليها بأساليب خلاقية، وإذا نجحنا فنحن بلا شك نصون ونوسع من حريتنا، وكرامتنا.

فالعناية بالذات عند فوكو مثلما كانت عند نيتشه هي اتباع لنموذج الفنان. وبما أن المشروعات الخلاقية بالنسبة للفنان لا تحدث إلا في الزمان والتاريخ، فإن غاية الفنان محدودة بالظروف، وليس كل ما يتخيله الفنان أو يريد أن يدركه سيكون ممكناً في ظل واقع كابح لحياته.<sup>(٩٨)</sup> لكن الفنان في صياغته للمشروعات يقوم بدفع الظروف إلى أقصاها، وذلك بالإشارة إلى أن تلك الإمكانيات تبدو غير متاحة بواسطة الظروف الحالية، مظهرًا الطريقة التي يمكن بها إدراك تلك الإمكانيات حتى في إطار هذه الظروف. هذا هو ما يجعل من لوحه الفنان أو مقطوعته الموسيقية شيئاً غاية في التقرد والتحرر. بالمثل ستجد الشخص الملتزم بالنظام الأخلاقي المصاحب للعناية بالذات هو

فرد يعرف كيف يمكن للترتيبات في المجتمع أن تحرم المرء مما يأمل فيه من فرص، ولكن بتأمله في ذاته وإعادة ترتيبه للعلاقات بين الأبعاد المختلفة للحياة قد يجد المرء طريقة لإنجاز تلك الإمكانيات بأي شكل كان، حيث يحرر نفسه من الظروف التي ما ان ظلت جائمة فستقمع حياته.

لقد دفع فوكو في كتابه "العناية بالذات" بأن المقاربة التي اتخذها تتيح للأفراد إرساء قاعدة لـ "فن الوجود" art of existence في ظل النظام الأخلاقي "للتحكم في الذات".<sup>(٩٩)</sup> والتفكير في هذه المصطلحات علينا أن نكون على دراية وإحاطة بأنه في وضع استراتيجيات لتحقيق الأهداف سيكون هناك مزيد من الأهداف تفوق تلك الموجودة أصلاً. بالإضافة إلى أنه في تتبعنا لأهدافنا علينا إيجاد الطرق التي نصون بها حريتنا في تضمين حياتنا الكثير من إمكانيات الاختيار، وذلك بعدم الوقوع في موقف يتحدد فيه سلوكنا بفعل الظروف أو المشاعر التي ليس لنا سيطرة عليها. هنا يدور "فن الوجود" حول مسألة الذات: في استقلالها، وعدم استقلالها، في شكلها الشامل، وفي صلتها التي يمكنها - بل يجب - أن تقيمها مع الآخرين، حول تلك الإجراءات التي تمارس من خلالها سيطرتها على نفسها<sup>(١٠٠)</sup>. وعندما يتقن الفرد ويتمكن من تقنية العناية بالذات فهو لا يصير بعد ذلك شخصاً معتمداً، بل يصبح حراً تماماً في رسم حياته بالطرق التي تمكنه من تحقيق وجود ثرى ومجيد: حياة تشتمل على كثير من الإمكانيات التي يأمل المرء في إدراكها.

إن هذا النوع من إتقان الذات self-mastery الذي يشير إليه فوكو كشيء أساسي، ويربطه بالممارسات الرواقية Stoic practices؛ يمكن أن يُرى على أنه قد صار جزءاً من الحياة الأخلاقية المسيحية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وباعتناق المسيحية هنا "لمقاربات رواقية، فهي تدعو إلى انخراط الناس في التأمل الذاتي" أو "المراجعات الإدارية" بنية اكتشاف حدود حرياتهم. مع ذلك، يشير فوكو إلى أنه بينما أرادت المسيحية القرن السابع عشر استخدام هذه الممارسات لبناء شعور متزايد من الاعتماد على الله، فإن الرواقيين وفوكو (الذي يدعم رؤيتهم) يريدون

استخدام تكتيكات أو فنون انتقان الذات لتحقيق السيادة على النفس بحيث يصبح  
"المرء غير معتمد على شيء" (١٠١).

تعد التشعبات السياسية الخاصة بالمجتمع في الشخصية الرواقية عند فوكو واضحة في حد ذاتها. إنه ذاك الشخص الذي يقف فوق الجميع؛ مثل الروح الحر عند نيتشه؛ موجهاً إلى الجميع بياناً بالحاجة إلى صياغة المرء لحياته الخاصة رغماً عن ذلك الققص الحديدي Iron cage الذي يسعى إلى إخضاعنا لمكابدة عناء الهيمنة threes of domination. علاوة على ذلك، وبناءً على هذه الرؤية في العناية بالذات، يصبح النشاط الأساسي الذي يجب على السياسة أن تحميه هو قدرة الأفراد على التعبير والإفصاح عن الحقيقة حيال أنفسهم. هل لهذه الرؤية في السياسة أن تتصف بما يكفي من التففتح لتدعيم ذلك النوع من المجتمع المدني الذي زعم كانط بضرورته لتعزيز رؤيته في التنوير؟

كان لـ "فوكو" أن يسأل أولاً ما إذا كان مفهوم المجتمع المدني يمكن أن يساهم في العناية بالذات أم لا. وهو يشير إلى أن المجتمع المدني في بدايته أواخر القرن الثامن عشر كان متصوراً كحيز مستقل قام بمعارضة سلطة الدولة، وبالتالي سمح للأفراد؛ وفي الغالب تحت مسمى الحرية الاقتصادية؛ بدرجة من الاستقلال عن تدخلات الدولة في حياتهم. تشير هذه الرؤية إلى أن الحيز المستقل للمجتمع المدني إنما يرمز إلى الحرية، والمبادرة في حين ترمز الدولة في المجتمع المدني إلى سيطرة سلطوية. وبالتالي فإن الحيز المستقل للمجتمع المدني يمثل قوة للخير، بينما تمثل الدولة قوة للشر (١٠٢).

إلا أن هذا التصوير يعد بالنسبة لـ "فوكو" تصويراً رمزياً إلى حد كبير، وقد يخفي حقيقة تغلغل السلطة في الحيز المستقل للمجتمع المدني بطرق قد تكون ضارة بالناس. ويشير فوكو إلى أن حتى الحيز المستقل للمجتمع المدني من شأنه أن يرسى علاقة سلطوية بين الأفراد وبين المجتمع المدني. والسؤال الذي قد يرغب المرء في طرحه هنا يتعلق بكيفية الحد من تأثير السلطة، لأن كل علاقة بالسلطة؛ حسب فوكو؛ ليست

سيئة في حد ذاتها، ولكنها في الحقيقة يكتنفها دائماً الخطر.<sup>(١٠٣)</sup> حيث من الضروري أن نفحص بعناية علاقات السلطة التي قد تظهر في الحيز المستقل للمجتمع المدني لتحديد ما إذا كانت ضارة في حقيقتها أم لا، وكيف يمكن إعادة ترتيبها أو تنظيمها إذا ما ثبت ضررها؟ هذا بالضبط ما يسعى فوكو إلى القيام به من خلال كل أعماله، فالسلطة عنده تتغلغل في المجتمع من خلال ما تفرضه على الناس من طرق في الفهم، والفعل، والعيش على غرار ما تناوله فوكو في إشارته لنموذج السجن عند بنتام. والمجتمع بهذا إنما ينكر على الناس حريتهم بمطالبته إياهم العيش في حالة من المراقبة الدائمة أو المستمرة تظهر في شكل التحقيق من قبل أقلية متسلطة تعلى حياتهم وتديرها.

ومن هنا كان لمؤيدي المجتمع المدني الذين ناقشناهم في هذا الكتاب أن يجعلوا من أهمية المجتمع المدني في تأمين الحقوق الأساسية قيمة محورية في طروحاتهم. وفي سبيل ذلك لم يكن قصدنا فقط القول بأن المجتمع المدني يشير إلى حيز مستقل يقف كمصد أمام الدولة، بل إن هذا المجتمع المدني وبالدرجة نفسها من الأهمية، يمثل بيئة أخلاقية تسعى لتأمين الحرية الفردية، في حين تمنح في الوقت نفسه احتراماً لتلك القيود الضرورية أو الفضائل المدنية التي من شأنها تحقيق مثل هذه الحرية. ومن ثم يجب أن يكون واضحاً أن هناك عدة طرق يمكن من خلالها إعلاء الحرية في مجتمع مدني. ليست الدولة وحدها في المجتمع المدني هي المطلوبة لحماية حقوق الأفراد، بل لابد أيضاً من أن يكون هناك احترام لعدة فضائل مدنية من قبيل التسامح، والاحترام المتبادل التي تساعد على تنفيذ الالتزام بالحرية.

ونظراً لكون الحرية عنصراً أساسياً للانخراط في تقنيات العناية بالذات، فسيبدو أن المجتمع المدني الذي يصون تلك الحرية إنما يمثل أساساً ضرورياً ولازماً بالنسبة للذات عند فوكو. وكذلك قد يكون الأمر أن ما يمثل بالنسبة للمجتمع المدني محوراً أساسياً متمثلاً في الفضيلة المدنية اللازمة قد يجده فوكو تعبيراً إضافياً عن نوع السلطة التي تحرم المرء من فرصة إظهار العناية بالذات. ومن ثم يصبح السؤال متمثلاً



فيما إذا كان فوكو سيمنح مكانة للفضائل المدنية للمجتمع المدني كوسائل لحماية الحقوق للجميع أم لا؟ فالمجتمع المدني كما نعرف إنما يعتمد على هذه الإمكانية. وبالتالي هل سيكون هناك التزام عام بالتسامح، والاحترام المتبادل على سبيل المثال، أو هل ستكون هذه القيم موضع شجب كما كانت عند نيتشه الذي ربطها بقيم العبيد، وبالتالي بنظام مدمر لإرادة القوة؟

أو لنضع السؤال بطريقة أخرى: هل يمكن لـ "فوكو" أن يتسامح مع المجتمع المدني أكثر من نيتشه، حتى ولو بدا من الواضح تماماً أن فوكو؛ مثل كانط؛ سيكون في حاجة إلى مجتمع مدني لتأمين العناية بالذات؟

## هوامش الفصل الخامس عشر

( ١ ) E.E. Steinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, (Urban: University of Illinois Press, 1944), pp. 152 - 54, 13, 17 .

( ٢ ) Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, ( New York : Penguin Book 1973 ), p. 53, Sec. 4 .

( ٣ ) المرجع السابق، ص ٢٧ ، sec. ٦ . *Italics in text.*

( ٤ ) المرجع السابق، ص ٢٧ ، sec. ٦ . *Italics in text.*

( ٥ ) المرجع السابق، ص ٢٨ ، sec. ٦ . *Italics in text.*

( ٦ ) Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp . 64 - 65 .

( ٧ ) المرجع السابق، ص ٦٤ .

( ٨ ) المرجع السابق، ص ٦٥ .

( ٩ ) المرجع السابق، ص ص ٦٥ - ٦٦ .

( ١٠ ) المرجع السابق، ص ٦٦ .

( ١١ ) المرجع السابق، ص ٦٦ ، my use of the world willful in relation to Nietzsche is influenced by

Richard Flathman, *Willful Liberalization: Voluntarism and Individuality in Political The-*

Flathman says that willful con-ory and Practice, (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 185

ducted "presupposes considerable command {by the agent} over the agent's deliberations, decisions and choices."

( ١٢ ) E.E. Steinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, pp. 30, 58 See also

Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, p. 21 He cites Nietzsche

as saying, 'there is only a perspective knowing.' *Italics in text.*

( ١٣ ) Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, p 25

( ١٤ ) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p 110 . Sec. 188 .

( ١٥ ) المرجع السابق، ص ٢٧ ، sec. ٦ . *Italics in text.*

( ١٦ ) المرجع السابق، ص ٢٧ ، sec. ٦ . *Italics in text.*

- (١٧) المرجع السابق، ص ١١١ ، ١٨٨ sec . Italics in text .
- (١٨) المرجع السابق، ص ١١١ ، ١٨٨ sec .
- (١٩) E.E. Steinis, Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies, p. 58
- (٢٠) Nietzsche, Beyond Good and Evil, ص ١٤٢ ، ٢١١ sec .
- (٢١) المرجع السابق، ص ٧١ ، ٤٤sec .
- (٢٢) المرجع السابق، ص ص ١٤٢ - ٢٤ ، ٢١١ sec . Italics in text .
- (٢٣) المرجع السابق، ص ١٩٥ ، ٢٦٠ sec . Italics in text .
- (٢٤) المرجع السابق، ص ١٤٤ ، ٢١٢ sec . Emphasis is mine .
- (٢٥) المرجع السابق، ص ١٥٦ ، ٢٢٧ sec . Italics in text .
- (٢٦) المرجع السابق، ص ٢٠٠ ، ٢٦٢ sec . Italics in text .
- (٢٧) المرجع السابق، ص ٢٠٠ ، ٢٦٢sec .
- (٢٨) E.E. Steinis, Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies, p 16 .
- (٢٩) Nietzsche, Beyond Good and Evil, ص ١٩٧ ، ٢٦٠ sec .
- (٣٠) المرجع السابق، ص ٧٩١ ، ٦٢sec . Also on the issue of universal values, see E. E. Steinis, Nietzsche's Revolution of Values, A Study in Strategies, ص ص ٦١ - ٦٢ .
- (٣١) Nietzsche, Beyond Good and Evil, p 197 , sec, 260. Italics in text .
- (٣٢) المرجع السابق، ص ١٩٧ ، ٢٦٠ sec . Italics in text .
- (٣٣) المرجع السابق، ص ١٩٣ ، ٢٥٩ sec .
- (٣٤) المرجع السابق، ص ص ١٩٢ - ٩٤ ، ٢٩٥ sec . Italics in text .
- (٣٥) المرجع السابق، ١٩٤ ، ٢٥٩ sec . Italics in text .
- (٣٦) المرجع السابق، ص ١٩٤ ، ٢٥٩sec . s Italics in text .
- (٣٧) المرجع السابق، ص ١٩٢ ، ٢٥٧ sec .
- (٣٨) المرجع السابق، ص ١٩٣ ، ٢٥٨s ec . Italics in text .
- (٣٩) المرجع السابق، ص ١٣٢ ، ٢٠١ sec . and Steinis, Nietzsche's Revolution of Values : A study in Strategies, ص ٨٧ .
- (٤٠) Nietzsche, Beyond Good and Evil p. 27, sec. 43
- (٤١) المرجع السابق، ١٤٤ ، ٢١٢ sec .
- (٤٢) For a good account of Nietzsche's history of slave morality, see Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, pp 119 - 25

Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, in *The Classics of Moral and Political Theory*, edited by Michael L. Morgan, (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1992) pp. 1245, 1243

- (٤٤) المرجع السابق، ص ١٢٤٣ .
- (٤٥) المرجع السابق، ص ١٢٥٤ .
- (٤٦) المرجع السابق، ص ١٢٤٣ . *Italics in text* .
- (٤٧) المرجع السابق، ص ١٢٤٣ .
- (٤٨) المرجع السابق، ص ١٢٥٠ .
- (٤٩) المرجع السابق، ص ١٢٥٠ . *Italics in text* .
- (٥٠) Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, p. 122 .
- (٥١) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, p. 1254
- (٥٢) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p 125 , sec. 202 . *Italics in text* .
- (٥٣) المرجع السابق، ص ص ١٢٥ - ٢٦ ، ٢٠٢ sec .
- (٥٤) المرجع السابق، ص ١٢٥ ، ٢٠٢ sec .
- (٥٥) المرجع السابق، ص ١٢٧ ، ٢٠٨ sec .
- (٥٦) Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, pp. 174 - 75 .
- (٥٧) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 173 ,sec. 242 . *Italics in text* .
- (٥٨) المرجع السابق، ص ١٢٨ ، ٢٠٨ sec . *Italics in text* .
- (٥٩) E. E. Steinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies*, p. 123.
- (٦٠) المرجع السابق، ١٦٤ - ٤٧ ، also, ص ص ٢١٨ - ٢١
- (٦١) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, p. 1257 *Italics in text* .
- (٦٢) المرجع السابق، ص ١٢٥٧، *Italics in text* .
- (٦٣) Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, p. 124 .
- (٦٤) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, p. 1258 .
- (٦٥) المرجع السابق، ص ص ١٢٦٠ - ٦١ .
- (٦٦) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .
- (٦٧) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .
- (٦٨) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .
- (٦٩) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .
- (٧٠) المرجع السابق، ص ص ١٢٧١ - ٧٢ .



- (٧١) المرجع السابق، ص ١٢٧١ . *Italics in text* .
- (٧٢) المرجع السابق، ص ١٢٧١ .
- (٧٣) المرجع السابق، ص ١٢٧١ .
- (٧٤) المرجع السابق، ص ١٢٧٢ .
- (٧٥) المرجع السابق، ص ١٢٥٧، *Also, see Detwiler, Nietzsche and the Politics of* Aristocratic Radicalism, ص ١٢٤ .
- (٧٦) James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, ( London : Simon & Schuster, 1993 ) pp. 69 - 70
- (٧٧) Michel Foucault, "What Is Enlightenment?" In *Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, ( New York: Pantheon Books, 1984) pp. 42 - 43 , 50 .
- (٧٨) Michel Foucault, "Space, Knowledge, Power," in *Foucault Reader*, p. 249
- (٧٩) Michel Foucault, "Politics and Reason," in Michel Foucault, *Politics, power, Culture*, ed. Lawrence D. Kritzman, ( New York: Routledge, 1998), pp. 83- 84 .
- (٨٠) Miller, *The passions of Michel Foucault*, pp. 219 - 23.
- (٨١) Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan, ( New York : Pantheon Books, 1997 ), pp . 23 -24
- (٨٢) المرجع السابق، ص ص ٥٨ ، ٢ .
- (٨٣) المرجع السابق، ص ص ٧٣ - ٧٤ .
- (٨٤) المرجع السابق، ص ص ٢٠٠ - ٠١ .
- (٨٥) المرجع السابق، ص ٢٠٥ .
- (٨٦) المرجع السابق، ص ٢٠٥ .
- (٨٧) المرجع السابق، ص ٢٠٩ .
- (٨٨) "On Power," in Michel Foucault, *Politics, Power, Culture*, p 105 .
- (٨٩) Michel Foucault, edited by Mark Blasius, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self," *Political Theory*, 21 : 2 May, 1993, pp. 203 - 04
- (٩٠) المرجع السابق، ص ٢٠٤ .
- (٩١) Alexander Nehamas "Subject and Abject," *New Republic*, Feb. 16, 1993, p. 33 ,
- (٩٢) "What Is Enlightenment?" Foucault, ص ٥٠ .
- (٩٣) Michel Foucault, *The Care of the Self: The History of Sexuality, Volume3* ( New York: Vintage Books, 1988), pp. 60-64

- (٩٤) المرجع السابق، ص ٦٢ - ٦٤ .
- (٩٥) المرجع السابق، ص ٦١ .
- (٩٦) المرجع السابق، ص ٦٤ .
- (٩٧) Michel Foucault "On Genealogy of Ethics," in Foucault Reader, p. 368
- (٩٨) Nehamas , "Subject and Object," ص ٢٤ .
- (٩٩) Foucault, The Care of the Self: The History of Sexuality, ص ٢٢٨ .
- (١٠٠) المرجع السابق، ص ٢٣٨ - ٢٩ .
- (١٠١) Foucault "On Genealogy of Ethics," in Foucault Reader, p. 368 ,
- (١٠٢) Michel Foucault, "Security," in Michel Foucault, Politics, Power, Culture, pp. 167- 68 .
- (١٠٣) المرجع السابق، ص ١٦٨ .



الفصل السادس عشر  
الاستجابات النسوية  
للمجتمع المدني





## ١ - العام والخاص

أظهرت المناقشات التي دارت حول المجتمع المدني في الجزء الأخير من هذا الكتاب توتراً مستمراً بين الفرد كصاحب حقوق؛ يمتلك الحرية في تحديد طريقته في الحياة؛ والفرد كمواطن عليه الامتثال لما تطرحه معايير الفضيلة المدنية من توجيه وإرشاد. بالإضافة إلى ما يشير إليه هذا التوتر من وجود عالين مهمين، يمارس فيهما الأفراد حياتهم. أولاً هناك المجال العام *the public realm*، عالم مشترك سواء كان متمثلاً في السوق، أو مكان العمل، أو الوضع السياسي. حيث نجد الأفراد في هذا المجال العام يتفاعلون مع بعضهم البعض للشراء أو البيع، لكسب العيش أو المساعدة في وضع سياسة عامة. ثانياً هناك المجال الخاص *the private realm* الذي يتمثل في محيط الأصدقاء، والأسرة، والدين، والعلاقات الجنسية، والجمعيات الطوعية .

وعندما يدخل الأفراد المجال العام لمتابعة ما يضعونه لأنفسهم من غايات، فقد يحملون معهم ما ينتمي إلى المجال الخاص من قيم يروجون لها ويعطون من شأنها بشكل أو بآخر في المحيط العام. ففي العمل، على سبيل المثال، قد يطلب الأفراد إجازات لقضاء أعياد دينية. أو أنهم عندما يتناولون فيما بينهم مسائل سياسية قد يأخذون مواقف تنم عن توجهات أخلاقية تعلموها في ديانتهم. فتلك الفئة من الناس الذين قد تطالبهم تقاليدهم الدينية بالتوصل من الإجهاض، قد يتبنون هذا الموقف في إطار سياسي عندما تطرح سياسة الإجهاض للمناقشة. ولاريب أن طبيعة الفصل بين العام والخاص *the public/private dichotomy* تتمثل في أن الأفراد عليهم الرضوخ لحكم معايير عامة مشتركة قابلة للتطبيق على جميع المواطنين بغض النظر عن قيمهم الخاصة. ومن ثم فيحكم هذا الالتزام لأبد للأشخاص أن يتقبلوا وجود حدود على مدى تشديدهم على قيمهم الخاصة داخل المجال العام. فالمجتمع المدني، على سبيل المثال، قد لا يستطيع حماية حقوق الجميع، إذا ما تم فرض ديانة واحدة على جميع أعضاء المجتمع. فرغم أنه قد يكون ممكناً لأحد الأشخاص أن يروج داخل المجال العام لإحدى توجهاته الدينية الخاصة بصدد قضية الإجهاض، فلن يكون من المقبول

مطالبة الدولة؛ كجزء من هذا الجهد؛ بأن تجعل من أحد الأليات ديناً سائداً على جميع المواطنين. وأخيراً فإن علاقات العام والخاص في المجتمع المدني تفترض أن العالم الخاص يجب أن يُعلم الناس احترام معايير الحياة العامة. فيجب التشديد على احترام حقوق الآخرين داخل محيط الحياة الخاصة: في الكنيسة، والأسرة، والجماعات، والجمعيات التي يتم الدخول إليها طوعاً.

فالفصل بين العام والخاص عندما يُدرك كعلاقة تُحول دون مشاركة الأفراد الكاملة في المجتمع فإن هذا الفصل يصبح مرتبطاً بالظلم، وعدم الإنصاف. ومناقشتنا للحركة النسائية في هذا الفصل، مثل مناقشتنا للماركسية في الفصل الرابع عشر، ستقوم بالتحقيق في ذلك الزعم القائل بأن المجال الخاص في المجتمع المدني قائم على استبعاد فئات بأكملها من المجال العام: في حالة الحركة النسائية نجد الفئة المستبعدة هي النساء، والسبب في ذلك هو النوع gender، وفي حالة الماركسية كان المستبعدون هم العمال، والسبب هو الطبقة class.

## ٢- إسكات النساء

تقف معظم البحوث التي كُتبت إبان السنوات الأخيرة في تاريخ النظرية السياسية على إظهار الطريقة التي تُصاغ بها العلاقات بين المجالين العام، والخاص - في تاريخ النظرية السياسية - لتتفنى عن النساء فرصتهن في المشاركة الكاملة في المجال العام. ففي كتابها "الرجل العام، والمرأة الخاصة" - *Public Man, Private Woman* - تقول "جين بيثك إشتاين" Jean Bethke Elshtain: إن تاريخ التفكير السياسي يُظهر إلى حد كبير وجود التزام من جانب المفكرين السياسيين برفض الاعتراف بما للنساء من مكانة شرعية في المجال العام.<sup>(١)</sup> ويبين هذا التحليل لتاريخ النظرية السياسية كيف أن النساء - في إطار النظرية السياسية - قد تم تسكينهم في المجال الخاص بحيث ارتبطن دائماً بالنشاط الجنسي sexuality، ومعدلات الولادة natality، والجسد (صور من التدنس والتحريم، ورؤى من الاعتماد، وقلة الحيلة،

والهشاشة).<sup>(٢)</sup> في المقابل لا يُخَوَّل المجال العام النساء أية قدرة على المشاركة الكاملة كشخصيات مساوية للرجال. فالحقيقة أن المجال العام يُبدى ميلاً نحو تعريف، بل وتقييد المجال الخاص بطريقة تصبح بها أصوات النساء غير مسموعة في العالم السياسي. "والسياسة في جزء منها تمثل دفاعاً محكماً ضد قوة جذب المجال الخاص، وإغواء البعد الأسري *the lure of familial*، واستنهاض القوة النسوية"<sup>(٣)</sup>

ولا شك أن التطبيقات السياسية المتعلقة بالمرأة في هذه الرؤية لا يمكن إخطؤها. حيث يفترض أن يكون المجتمع المدني بمثابة العقد الذي يمنح نفس الحقوق لجميع المواطنين. ولكن بناءً على قراءة "كارول بيتمان" *Carole Pateman* للعقد الاجتماعي الذي وضعه مفكرو المجتمع الحديث المجتمع مدني؛ فإن هذا الأخير قد تمت صياغته في الواقع كعقد بين الرجال، عقد أخوي *fraternal contract* يُقصي النساء عن أي دور مهم في المجال العام، ويحدد حياتهن كشاغل لعلات أقل شأنًا بالرجال من الناحية السياسية، والاجتماعية والاقتصادية.<sup>(٤)</sup> إنه عقد يكرس في جوهره نوعاً من البطريكية *patriarchy*، والتي ستترد بصدها تفاصيل أكثر في الجزئية الرابعة من هذا الفصل عند مناقشتنا لكتاب آخر من كتب "بيتمان" المؤثرة، وهو كتاب "العقد الجنسي"<sup>(٥)</sup> *The Sexual Contract*.

وقبل الانتقال إلى هذه المهمة من المستحسن أن نقدم مزيداً من التفاصيل حول الطريقة التي تُدرك بها الكاتبات النسائيات ما تم من صياغة مفهوم المجال العام من خلال تقاليد النظرية السياسية. وفي سبيل هذا أردنا مناقشة اثنين من المفكرين اللذين يمثلان أهمية قاعدية لفكرة المجتمع المدني، وهما "هيجل"، و"جون ستيورات مل". فالنقد النسائي الذي نورد هنا لهذين الكاتبتين يعد ذا أهمية خاصة، وذلك لأنه يُبين كيف أنه حتى المفكرون الذين التزموا بفكرة منح حقوق متساوية للجميع- مثلما يجب بالطبع على مؤيدي المجتمع المدني أن يفعلوا- يمكن أن ينتهوا إلى تبني مفهوم عن دور النساء في المجتمع ينكر عليهن حصة ملائمة في المجال العام بحيث يمكنهن الإفادة الكاملة من هذه الحقوق.



### ٣ - النظرية السياسية والنقد النسائي: هيجل، ومل

فى كتابه "فلسفة الحق" Philosophy of Right ذكر هيجل ان "مصير" المرأة مآله فى الأسرة، وأن "الإخلاص للأسرة هو الإطار الأخلاقى لعقلها".<sup>(٦)</sup> هذا ما يعنى عند "إلشتاين" أن الرجل فقط عند "هيجل"؛ فى إطار العلاقة بين الزوج والزوجة؛ هو القادر على الاندماج بصورة كاملة فى الإطار العقلى للدولة، بما فى ذلك الهياكل العامة مثل الاقتصاد، والنقابات. وهذه الحقيقة إنما تُمكن الرجال من دخول المجال العام كفاعلين، ونشطاء سياسيين، وأشخاص يسعون إلى تحقيق غايات ذاتية. فى حين تفتقد النساء فى الجانب الآخر إلى فرصة مماثلة لأن هويتهن قد تموضعت، وقامت إلى حد كبير على متطلبات الدور الذى تقلدته كزوجات، وأمّهات<sup>(٧)</sup> فهن لا يتمتعن بشئ أخلاقى إلا بقدر كونهن زوجات، وأمّهات يساهمن فى مشاركة أزواجهن، وأبنائهن فى العالم العام للمجتمع المدنى. فقيمة المرأة إنما تنبثق عن ارتباطها بالرجل الذى يسمح لها بأداء دور الزوجة، والأم. وبالتالي فإن النساء لسن قدرات أو حتى مهمات بالإفصاح عن مصالحهن كشخصيات يتمتعن بخصوصية، ويسعين للدخول إلى العالم العام للعمل، والسياسة فى سبيل إنجاز تلك المصالح.

بناءً على هذه الرؤية يتضح أن النساء موجودات لمساعدة، ومساندة الرجال فى دخولهم العالم العام، والانتخراط فى كثير من الأنشطة المتاحة هناك. فى حين سيبدو الأمر أقل ملائمة بالنسبة للنساء أن يأخذن دوراً مماثلاً للرجال. كما أن مسألة ما إذا كان يجب أن يحصلن على دور مماثل لدور الرجال لا نجدها مطروحة فى نظام تؤخذ فيه مسألة كون النساء لا يحتجن أو يطالبن بمثل هذا الدور كقضية مسلم بها. والحقيقة أنه بتعريف المجتمع على طريقة "هيجل" لا تصبح مسألة توسيع المجال العام أمام النساء ذات أهمية، أو اهتمام أساسى.

أما "جون ستيورات مل" فكان موقفه أن النساء لابد أن يُمنحن الفرصة للمشاركة فى المجال العام مثلن مثل الرجال. وقد دفع فى مقالته "إخضاع النساء" Subjection of Women بأن مبدأ المساواة الذى لا يعترف بأية سلطة، أو امتياز من

ناحية، ولا بانعدام القدرة من ناحية أخرى" يجب أن يكون بمثابة القاعدة الأساسية لتنظيم العلاقات بين الجنسين <sup>(٨)</sup>. مع ذلك فالنساء؛ حسب "مل"؛ يُعاملن كالجوارى إلى حد كبير، حيث يتصرف الرجال كما لو كانوا أسياداً عليهن. ففي حين ألغيت العبودية وسط الرجال، نجدها وسط النساء "وقد تحولت شيئاً فشيئاً إلى صيغة من التبعية أكثر لطفاً". <sup>(٩)</sup> إخضاع النساء مكرس من خلال نظام من العلاقات الاجتماعية والسيطرة تتمثل بؤرته في الأسرة التي تُصمم - وحفاظاً على سيطرة الرجل - "كمدرسة للاستبداد" تتغذى فيها فضائل، بل أيضاً شرور الحكم المطلق بشكل واسع <sup>(١٠)</sup>. وهذا الوضع بما يتسم به من غياب لتعليم القيم الديمقراطية للأطفال، لا يقوم بإعاقة التقدم نحو الديمقراطية في المجتمع ككل وحسب <sup>(١١)</sup>، بل كذلك يقضى على آمال النساء في تطور ثقافي كامل محولاً إياهن إلى أشخاص يُفصحن عن "وهن، وطفولة في الشخصية" <sup>(١٢)</sup>. كما أن هذا الظرف يعد ضاراً أيضاً بالرجال لأنه عندما يتزوج رجل من امرأة تتصف "بذكاء أقل" سيجدها بمثابة الحمل الميت (\*) dead weight أو ربما أسوأ من الحمل الميت، حيث تكون عائقاً أمام أى طموح لديه في أن يكون أفضل مما يطالبه به الرأي العام <sup>(١٣)</sup>. فالزيجة الصالحة بين طرفين متساويين تسمح بلا شك بوجود احترام متبادل، وذلك لأن كلا من الطرفين يرى الآخر كمساهم في تطوير القدرات العليا لكل منهما <sup>(١٤)</sup>.

فلا بد أن يكون الهدف الرئيسي للمجتمع؛ بالنسبة لـ "مل"، ومثلما رأينا في كتابه "بصدد الحرية" On Liberty هو تأمين الحرية لكل شخص، لأن المرء لا يمكنه الارتقاء إلى حالة الكائن الأخلاقي الروحاني الاجتماعي إلا فقط بصفته شخصاً حراً. وإذا كان لهذا الهدف أن يتحقق للنساء، والرجال معاً فلا بد للمرأة أن تُعامل على نحو

(\*) dead weight هو حمل أو ثقل الشخص أو الشيء الذي لا يستطيع أن يتحرك بنفسه. وهو مصطلح أحياناً ما يكون مرادفاً لـ dead load الذي يعنى الحمل الساكن: حمل غير قابل للتغيير من حيث الموقع أو المقدار كالحمل الناشئ عن ثقل المواد المستخدمة في إنشاء السقف أو الجسر. انظر Cambridge International Dictionary of English, Cambridge University Press ١٩٩٥، وأيضاً: المورد قاموس إنجليزي عربي، دار العلم للملايين، ٢٠٠٠ (المترجم).

متساوٍ مع الرجل.<sup>(١٥)</sup> وقد اقترح "مل" أن النساء يجب أن يكن قادرات على المشاركة في الحياة العامة، وينخرطن في الشؤون، والمهن العامة.<sup>(١٦)</sup> ولكن في حين دافع "مل" عن موقفه هذا، فقد اقتنع كذلك ، وفي الوقت نفسه ، بأنه لابد أن يكون للنساء حق البقاء في المنزل، وتدعيم الأنوار التقليدية للزوجة، والأم. والحقيقة أن اختيار الزواج؛ حسب "مل"، إنما يشير إلى أن المرأة تقوم باختيار إدارة المنزل، وتكوين أسرة كمطلب أول يقوم على بذلها طوال ما يقتضيه هذا الغرض من سنوات حياتها، ومن ثم فهي لا تتبرأ فقط من الأهداف، والمناصب الأخرى بل من جميع ما لا يتسق مع متطلبات هذا الدور <sup>(١٧)</sup> .

تنتقد "سوزان مولر أوكين" Susan Moller Okin تقديم "مل" لهذه الرؤية لما تفترضه من "عدم إمكانية التغيير في البناء الأسري". فهي تدفع بأن "مل" قد فشل في مناقشة صدى البناء الأسري على حياة النساء، وهذا الإخفاق إنما "يشكل فجوة في هذا الفكر النسائي، الأمر الذي تسعى الحركة النسائية الحالية لمعالجته"<sup>(١٨)</sup> . فالمسألة ذات الأهمية عند "أوكين" أنه رغم قبول "مل" لفكرة أن النساء لابد أن يكن قادرات على تدعيم أنفسهن مالياً، فهو قد رفض في كتابه "استعباد النساء" فكرة "أنهن يجب أن يفعلن ذلك"، وذلك لأنه شعر أن هذه الممارسة من شأنها الإضرار بقدرة النساء على أداء أنوارهن كزوجات، وأمّهات. علاوة على أنه رغم ادراك "مل" أن الأسرة تقف حائلاً بين المرأة، وتحقيقها للنجاح المهني، فقد "تغاضى عن مسألة استمرار وجود هذا الحائل بالنسبة لمعظم النساء". فهو لا يناقش، على سبيل المثال، المشاركة في الواجبات المنزلية كطريقة لتمكين النساء من دخول المجال العام.<sup>(١٩)</sup> ورغم إشارته إلى ضرورة المشاركة الكاملة من قبل النساء في الحياة العامة، فإن "أوكين" تزعم بأن قبوله للأطر الأسرية التقليدية تضع حدوداً خطيرة على مدى إمكانية تطبيق مبادئ الحرية والمساواة على النساء المتزوجات<sup>(٢٠)</sup> . وبطريقة مماثلة، تشير إشتاين إلى أن المساواة التي راود "مل" الأمل في إنتاجها داخل الأسرة لا يمكن لها أن تتحقق طالما أنه اعتنق "رؤية تقليدية للعمل داخل الأسرة قائمة على أن يكون الذكور فاعلين، وعاملين خارج المنزل"<sup>(٢١)</sup> .

وحتى بالنسبة لمفكر من طراز "مل"، الذى أراد أن يقود المرأة إلى طريق المجال العام كطرف متساوٍ مع الرجل تبقى المشكلة الرئيسية التى لم يتطرق إليها "مل" هى الحاجة إلى إعادة تشكيل المجال الخاص بطريقة تتيح للمرأة المشاركة الكاملة فى المجتمع. والافتقاد المماثل للاهتمام بالأسرة فى مجتمعنا اليوم قد يؤدى إلى النتيجة نفسها بالنسبة للمرأة. خاصة أن وضع الأسرة بدلاً من أن يكون مكاناً قائماً على المشاركة فى الواجبات بحيث يمكن لكل طرف راشد أن يشارك فى الحياة العامة هاهو يصير حائلاً بون وصول المرأة الى هذا المجال العام. ولسوء الحظ فإن المنظورات الخاصة بكتاب من أمثال "مل"، و"هيجل" لا يمكن ان تساعد القراء المعاصرين على تكوين الفهم السليم لهذه الأوضاع، وبالتالي نقدها. وهذا هو بالضبط السبب فى أن تكون الانتقادات النسائية التى وجهت لكتاب مثل "مل"، و"هيجل" على درجة كبيرة من الأهمية. فنحن من خلال المنظر النسائى يمكننا أن نضع أيدينا على كيفية إخفاق المجتمع المبنى الحديث فى مسايرة التزامه بإعلاء المساواة بالنسبة للنساء، والنتيجة أننا نعد فى وضع أفضل لاقتراح العلاج. وفيما يلى فى الجزئية التالية؛ وباستخدام المنظر النسائى؛ نناقش العقد الجنسى لـ "بيتمان"، وفى الجزئيات التالية نناقش؛ ومرة أخرى باستخدام هذا المنظر؛ مناح مختلفة لتحقيق مجال عام يتسع للنساء كأطراف متساوية، ومجال خاص يدعم هذا المسعى.

#### ٤-بيتمان وأوكين بصدد البطريركية

إن الحجج التى قدمها كل من "هيجل"، و"مل" إنما تشير إلى عجز عن المعالجة الفعالة لما أسمته "بيتمان" بـ العقد الجنسى sexual contract ؛ ذلك الطرف الذى ترمز إليه السلطة البطريركية أو الأبوية للرجل على النساء. حيث إن الرجال فى إرسائهم المجتمع المبنى إنما يفعلون ذلك من منظور يوحى بأن النساء ليس لديهن نفس "الخواص والقدرات" التى للرجل. وهم يستخدمون هذه الحجة فى سبيل إرساء مجتمع يضمن لهم حرية مدنية، أو حقوقاً أساسية. فى حين تصبح النساء خاضعات لسلطة الرجال الأبوية (٢٢). ونتيجة لهذا السعى تفوت النساء الحقوق نفسها التى



يحصل عليها الرجال. وفي هذه الجزئية سنعرض بعض التفاصيل من العقد الجنسي، وذلك أولاً من خلال الإشارة إلى عناصر رؤية "بيتمان" لهذا العقد، ثم الانتقال إلى مناقشة ما طرحته "أوكين" من بيان حول هذه المشكلة.

بالنسبة لـ "بيتمان" هناك تقسيم جنسى للعمل فى مجتمع مدنى تحكمه الشرائع البطيريركية. ففى مناقشتها لطبيعة العمل، على سبيل المثال، تدفع "بيتمان" بأن النساء فى النظام البطيريركى الحديث يصبحن تابعات للرجال. والعلامة الأولى على هذا القول نجدها فى حصول النساء على سبل عيشهن من أزواجهن. فالمرأة تعتمد على ما يجود به زوجها، ولا يسعها فى ذلك إلا مجرد السعى لأن يكون لها "سيد خير" (٢٣). وهذه العلاقة نجدها واضحة فى المجتمع بأسره. فالحقيقة أنه فى الإطار الحديث للمجتمع المدنى ورغم ما يمتلكه النساء من مكانة قضائية مساوية لمكانة الرجال فهن لا يتمتعن بالمكانة أو الفرصة نفسها التى للعمال الذكور. فمعظم الرجال يمكنهم الدخول إلى سوق العمل كعمال أحرار لبيعوا قوة عملهم نظير أعلى قيمة معروضة. لكن العاملة غير الحرة- فى هذه الحالة ربة المنزل- تفتقد إمكانية "المقاضاة فيما يخصها من أملاك بما فى ذلك قوة عملها" (٢٤). فالزوجة لا يمكنها أن تكون فى حلٍ من التعاقد على بيع قوة عملها إلى زوجها وتقاضى الأجر منه، ومن ثم يصبح عمل المرأة شكلاً من أشكال "الخدمة المنزلية" domestic service (٢٥).

وأحد الأسباب التى قُدمت بصدد منح الرجال مكانة العمال الأحرار الذين يمكنهم بيع قوة عملهم فى السوق، هو بلا شك أنهم سيكونون قادرين على كسب ما يكفى من المال لإعاشة أسرهم. مع ذلك نجد أن الرجال لا يمكنهم إعالة أسرهم بمفردهم، وهو الأمر الذى يأخذ فى تزايد وطأته فى المجتمع المدنى الحديث، وبالتالي يجب على النساء أيضاً أن يدخلن المجال العام للعمل (٢٦). ولكن عندما يدخلن النساء إلى مجال سوق العمل فإن ما يكتشفونه هو وجود "أرستقراطية" من العمال الذكور. إنها تلك الأخوية التى لا تقتصر على تحديد متى، وما إذا كانت المرأة ستعمل أم لا، بل تمتد كذلك، وفى حال انضمام الزوجات للعمل، إلى تخصيص أفضل، وأعلى

الوظائف راتباً للرجال. وبالإضافة إلى حصولها على أجر أقل مما يتقاضاه زوجها، تجد الزوجة العاملة نفسها، وبعد عودتها إلى المنزل في نهاية اليوم؛ مسئولة عن الواجبات المنزلية ورعاية الأطفال (٢٧).

إن البطيريركية حقيقة متغلغلة في المجتمع المدني الحديث ليس فقط بالنسبة لـ "بيتمان" بل أيضاً بالنسبة لكاتبات أخريات. على سبيل المثال: تُفصح السيطرة الذكورية عن نفسها عند "سوزان أوكين" في شكل من العنف الصريح ضد النساء داخل الأسرة، وهو الواقع الذي ينتشر بنسب وبائية epidemic proportions. ولم يعد المجتمع المدني متسامحاً مع العنف ضد النساء بخلاف ما كان في الماضي عندما كان متاح للرجال بحكم القانون أن "يأدبوا" to chastise زوجاتهم، ورغم ذلك فإنّ العنف الرجال ضد النساء لا يزال على أية حال بكامل شدته (٢٨). علاوة على ذلك فإنه سيكون من الخرافة أن نزعّم بأن الفصل بين العام، والخاص يتطلب عدم تدخل الدولة في حياة الأسرة. فحقيقة الأمر أن الدولة إنما تتدخل في الإطار الأسري باسم المحافظة على هياكل سلطوية ذكورية غير عادلة، وذلك برفضها سن قوانين تعاقب على الاغتصاب الزوجي، وأيضاً عندما لا تمنح النساء - حتى وقت قريب - ما يحتجن إليه من استقلال عن طريق السماح لهنّ بنفس الحقوق التي يحصل عليها الرجال في مجال العمل، والسوق، والسياسة (٢٩). كما أن هذا الحيز العام الذي يسيطر عليه الرجال، والذي لا يضمن للنساء سوى خيارات مبتورة وناقصة، (مقارنة بالرجال) نجده يتكرر مرة تلو الأخرى من خلال عملية التنظيم الاجتماعي التي تعلم الفتيات الصغيرات أن يتوحدن دائماً مع الدور المدعم للأم، بحيث لا يتوفر لهنّ؛ على خلاف الصبية؛ الفرصة لتعلم أن يكون لديهن طموحات توجهن نحو المطالبة بمشاركة كاملة في المجال العام. وأخيراً نجد أن مطالب النساء في الحيز أو المجال العام لا تُمنح الشرعية نفسها الممنوحة لمزاعم الرجال. أحد الأمثلة على هذا الواقع نراه في الانحياز ضد المرأة gender bias داخل المحاكم، حيث لا تؤخذ قضايا النساء مأخذ الجد خاصة في أمور تتضمن مصالحهن الحيوية مثل العنف الأسري، ونفقة الطلاق، أو مسائل خاصة بإعالة الأطفال (٣٠).

المسألة التي نريد تناولها على مدار ما تبقى من هذا الفصل تتعلق بضرورة إعادة تشكيل المجالين العام والخاص، بحيث يمكن أن تتحقق أهداف المجتمع المدني من أجل الجميع، متيحة بذلك للنساء فرصة المشاركة الكاملة في الحياة العامة. وفيما يلي من جزئيات هذا الفصل، ننوئ استعراض عدة مناح مختلفة وضعتها عدة كاتبات نسائيات في سبيل إعادة صياغة العام والخاص. حيث لابد من التوضيح هنا أن الانتقادات النسائية للمجتمع المدني تتضمن أصواتاً مختلفة. والرؤى التي نحن بصدد مناقشتها تشتمل على تصور ليبرالي نجده عند "أوكين"، ورؤية لتمكين النساء عند "كاترين ماكينون" Catharine MacKinnon، بالإضافة إلى رؤية لحوار انساني تقدمه "إلشتاين"، ورؤية ماركسية نجدها عند "نانسى هارتسوك" Nancy Hartsock، والمنظور النيتشوي الذي نادى به "كاميلي باجليا" Camille Paglia.

#### ٥ - أوكين ووجهة النظر غير القائمة على الجنس: المفهوم الليبرالي

تتعلق مقارنة "أوكين" في إعادة صياغة المجالين العام والخاص من مفهوم الوضع الأصلي original position عند "رولز". فكما استعرضنا في الفصل الثاني عشر، وضع "رولز" منظور فرضي، أسماه الوضع الأصلي، لتحديد من خلاله مبادئ العدالة التي من المفترض أن يدعمها جميع أعضاء المجتمع. فجميع الأطراف في الوضع الأصلي يتميزون بالعقلانية، ورغم أنه ما من أحد يعي ظروفه الخاصة بما في ذلك طبيعة المواهب، والمهارات، والقوة العقلية التي يتحلى بها المرء في المجتمع الحقيقي، إلا أن الجميع على دراية بالحقائق العامة الخاصة بطريقة بناء، وعمل المجتمع. من منطلق هذه الرؤية يجب على الأفراد في الوضع الأصلي أن يحددوا مبادئ العدالة التي من شأنها أن ترشدتهم إلى الطريقة التي يجب أن تتوزع بمقتضاها المنافع الأساسية في المجتمع بما في ذلك الحقوق، والحريات. والمشكلة في رؤية "رولز"؛ حسب "أوكين"؛ أنه لا يُضمّن مناقشته للحقائق العامة قضية النوع، وكيف أن النوع إنما يبنى المجتمع بطرق تقلص من فرص النساء<sup>(٣١)</sup>. فبالنسبة لـ "أوكين" يمثل الوضع الأصلي أداة فعالة قوية تسمح للمرء أن يضع في اعتباره "تقاليد،

وعادات، وأعراف، وشرائع من جميع وجهات النظر، وهو ما يكفل لمبادئ العدالة أن تكون مقبولة من قبل الجميع<sup>(٣٢)</sup>. مع ذلك تكمن المشكلة في أن "رولز" لا يستخدم الوضع الأصلي للنظر والبحث في "عدالة النظام القائم على النوع". ذلك النظام الذي يضرب "بجنوره في الألوان الجنسية للأسرة، وتفرعاتها الممتدة فعلياً في كل ركن في حياتنا، والذي يعد أيضاً أحد الأنظمة القاعدية للمجتمع"<sup>(٣٣)</sup>.

في صياغة، وتطبيق مبادئ العدالة يجب على جميع الأطراف في الوضع الأصلي أن يكون لديهم إدراك بأن نظام المجتمع القائم على التفرقة بين الجنسين *the gender structure* إنما يضر بمصالح المرأة<sup>(٣٤)</sup>. هذه الإدراك تسميها "أوكين" وجهة نظر النساء "standpoint of women". والقصد من تضمين "أوكين" لوجهة نظر النساء هو المطالبة بأن يتم وضعها في الاعتبار على نحو كامل من قبل جميع الأطراف في الوضع الأصلي: الرجال مثل النساء. وعندما يتم التشاور في ضوء هذا المنطلق يمكن وقتئذ أن ينتج عن الأمر مجموعة من المبادئ العادلة. تقول "أوكين": "إن مفهوم وجهة نظر النساء، بما يعتريه من مشاكل، إنما يشير إلى استحالة تطوير نظرية إنسانية أخلاقية وسياسية كاملة إلا بمشاركة كاملة من الجنسين كليهما. على أقل تقدير سيتطلب هذا أن تأخذ النساء مكانهن مع الرجال في حوار بأعداد متساوية تقريباً، ومناصب مضاهية في تأثيرها"<sup>(٣٥)</sup>.

إن الوضع الأصلي المنقح، أي الذي يتضمن اعتبارات "لوجهة نظر النساء" من شأنه أن يوضح "عدم اتساق مبادئ "رولز" للعدالة" مع مجتمع قائم على نظام يفرق بين الجنسين، ومع أنوار الأسرة التقليدية"<sup>(٣٦)</sup>. وهو ما يوحى بالنسبة لـ "أوكين" بأن مبادئ "رولز" في العدالة من شأنها أن تنص على ألا يتخذ من النوع بعد ذلك قاعدة لتوزيع المناصب والفرص سواء داخل الأسرة، أو خارجها. فلا يجب على النساء أن يتحملن نصيب الأسد في مسئولية الواجبات المنزلية، ورعاية الأطفال، بل يجب أن يتم تقاسم هذه المسئوليات بما يتيح للنساء امتلاك خيارات غير محدودة بصدد نشاط الحياة العامة أسوة بالرجال. فما يتضمنه هذا الطرح لا يقف عند حدود الفرص



العادلة فى الوظائف، بل يمتد إلى فرص المشاركة السياسية الكاملة. وأخيراً يمكن القول بأنه ليس مقدراً لمسألة الالتزام باحترام الذات self-respect - ذلك الجانب المحورى فى مفهوم "رولز" عن العدالة- أن يكون ناجحاً فى مجتمع تُجبر فيه الإناث - بحكم انعدام المساواة الاجتماعية والاقتصادية ، بسبب النوع - على تولى أدوار خدمية للرجال(٣٧) .

لا شك أن موقف "أوكين" يتطابق مع المفاهيم الليبرالية للمجتمع المدنى. فمن حق كل فرد أن يُمنح الحقوق نفسها، كما لا بد من إزالة أى وكل عقبة من قبيل النوع والعرق ، تقف دون انتفاع الأفراد بهذه الحقوق. فبصياغة السياسات العامة بما يتفق مع مبادئ العدالة عند "رولز"، أو بمنح حريات متساوية للجميع سيكون من الضرورى ألا تتركس السياسات العامة والقوانين أية تفرقة اجتماعية بين النوعين(٣٨) ، وبالرغم من أن "أوكين"؛ منطلقة من مناقشة وجهة النظر النسائية؛ مصرة على أن تكون جزءاً من التشاور الذى يجرى فى الوضع الأصلى، فإن ما تتوقعه - فى ظل إضافة وجهة النظر النسائية، وفى ظل بذل كل جهد فى سبيل إيجاد مجموعة من السياسات النافعة للجميع - هو ظهور منظور يتصف بتحييد الجنس gender neutral.

من الأمثلة القليلة على أثر هذه المقاربة الخالى من التفرقة بين الجنسين فيما يخص منح الحقوق، أولاً يفترض إعادة صياغة العالم الخاص بحيث يتضمن تقاسم مسئولية رعاية الأطفال. وتدعيم هذا الهدف يجب أن تكون هناك رعاية يومية عالية المستوى ومدعومة، بالإضافة أيضاً إلى سياسات فى مجال العمل من شأنها تدعيم المسئولية المشتركة فى تربية الطفل(٣٩) . فى هذا السياق ستكون النساء، وأيضاً الرجال قادرين على دخول المجال العام للعمل دون خوف من أن تأتى فرص نجاحهم فى العمل بالضرر على الأطفال والأسرة. خاصة أنه لن تعاق وقتها فرص المرأة فى التقدم داخل شركة أو فى مهنة ما بسبب حصولها على إجازة وضع. كما لا بد للنساء والرجال معاً أن يمنحوا فرص الحصول على إجازات رعاية أثناء شهور ما بعد الولادة(٤٠) هذه السياسة من شأنها أن تتيح للرجال والنساء أيضاً المشاركة الكاملة

فى تربية الطفل نون ضرر بتطورهم فى المجال الوظيفى. يجب أيضاً أن يقوم النظام التربوى بتعريف الأطفال بالصعوبات التى تواجهها النساء فى المجتمع بأكمله بسبب الأشكال الحالية من التفارقة. فبدون أن يكون الأطفال على دراية بالمشكلات التى تواجهها النساء سيصعب تحقيق إعادة صياغة العالمين العام والخاص، بحيث يتم معاملة الطرفين فى كلا العالمين معاملة متكافئة. هذا بالإضافة إلى ضرورة إيجاد حل لمشكلة فقدان الأب التى تتفشى الآن فى المجتمع بأسره. بحيث يحصل جميع الأطفال على فرصة عادلة فى المجتمع، وهذا ما يعنى تحديد الآباء المفقودين، وضمان أنهم سيولون اهتمامهم، وإن كانوا غير قادرين يجب على الحكومة أن تقدم إعانة للمساندة. فبعد وقوع الطلاق لا يجب أن تمر مستويات المعيشة لأى من الزوجين بانحدار خطير. وقتها فقط سيحصل جميع الأطفال على فرصة عادلة فى الحياة (٤١).

تريد "أوكين" أيضاً أن تكفل لكلا الزوجين تخويلاً قانونياً متساوياً فيما تكسبه الأسرة من دخل. وفى سبيل هذا يجب أن يُقسم المستخدمون أو أرباب العمل شيكات الدفع بحيث يذهب نصف المال إلى الزوجة (أو الزوج فى حالة عمل الزوجة وبقائه هو فى المنزل) والنصف الآخر للزوج (أو الزوجة إذا كانت هى المصدر الرئيسى للدخل). هذه الخطة ستمنع المال للنساء مباشرة نظير عملهن فى المنزل، ولن يعدن بعد ذلك عاملات بلا أجر فى منازل تخضع لسيطرة الذكور (٤٢). إن حصول المرأة على جزء من دخل الزوج بهذه الصورة المباشرة سيمكن النساء من الحصول على مزيد من الاستقلال عن الرجال، وهو ما سيجعلهن الدخول الحر الى المجال العام للعمل والسياسة.

**خلاصة القول** إن هدف المقاربة الأسرية التى لا تفرق بين الجنسين وتمنح الجميع نفس الحقوق المتساوية من شأنها أن تساعد فى إعادة صياغة المجالين العام والخاص بطرق تضمن انضمام النساء بصورة كاملة إلى المجال العام، متوقعين فى الوقت نفسه أن يتقاسم الرجال والنساء - وبالتساوى - أعباء تربية الأطفال والأعمال المنزلية .

## ٦ - ماكينون: تمكين المرأة

ترفض "كاترين ماكينون" مقارنة تحديد الجنس التي نادت بها "أوكين"، وتدفع قائلة إنه من الضروري قبل المساواة بين الجنسين في الحقوق أن يتم تصحيح العلاقات المدعومة للسلطة في مجتمع يُعرّف النساء كخاضعات أو تابعات للرجال. وإلى أن يحين وقوع هذا التغيير فإن مجرد منح المرأة حقوقاً متساوية لن يجدي مطلقاً في التغلب على هذا الاستعباد الذي تعيشه النساء بصفة يومية<sup>(٤٣)</sup>. وترى أن "المساواة المجردة التي تتصف بها الليبرالية لا تتيح لمعظم النساء سوى ما يزيد قليلاً عما تتيحه التفرقة الاستعبادية للنزعة المحافظة"<sup>(٤٤)</sup>. والحل الذي تحث عليه "ماكينون" يختص بالتغلب على واقع العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تنفي عن المرأة مكانة متساوية مع الرجال. حينئذٍ يستشارك النساء في تحديد المفاهيم التي تخلق المعايير، كما "يستكون لهن كلمة في وضع الحدود الفاصلة"<sup>(٤٥)</sup>.

ومن ثم ترى "ماكينون" أن التصورات الليبرالية المعنية بحل مشكلة المجتمع المدني بالنسبة للنساء مثل تلك الواردة عند "أوكين" لا تبصر حقيقة الشرط الماثل بين حصول الأفراد على الحقوق القانونية الكاملة التي تمنحها اللولة، وضرورة تحررهم اجتماعياً من أي نوع من العوائق التي قد تحول دون استفادتهم الاستفادة الكاملة من هذه الحقوق. فما الفائدة؛ على سبيل المثال؛ من الحق في التعبير، والفرص، والملكية الخاصة، ناهيك عن حق المقاضاة إذا كان من يقبض على هذه الحقوق يفتقد الصفات التي تمكنه من الاستفادة الكاملة منها؟ في هذا المقام، يمكننا إجراء نوع من القياس التشبيهي المؤلف بين مأزق شخص فقير وشخص غني متهمين بالقتل، ويسعون إلى تبرئة أنفسهم في ساحة المحكمة. يعتقد الكثيرون أن الشخص الفقير المتهم بارتكاب القتل لا يتوفر له ما يتوفر لأحد المليونيرات من فرصة جيدة لتبرئة ساحته من التهمة المنسوبة إليه، والسبب هو الافتقار إلى المال. فبالمال يمكن توكيل محامين مهرة في إدارة الحبكة القضائية لصالح موكلهم. وهي حقيقة تمتد على استقامتها في مجال حقوق النساء، حيث يمكن للمرء أن يدفع متسائلاً: كيف يمكن

للنساء؛ حتى فى ظل القوانين التى تمنحهن المساواة فى الفرص؛ أن يستفدن بصورة حقيقية من هذه القوانين فى حين أن الرجال الموجوبين دائماً فى مجال حياة النساء يجنون الطرق لإنكار الفاعلية القانونية لهذه القوانين على النساء؛ لإزالة هذه العوائق تحتاج النساء إلى نوع من القوة الاجتماعية والسياسية التى تمكنهن من إزاحة الرجال عن طريقهن بحيث يصبحن قاسرات على الاستفادة الأمثل بما يتوفر لديهن من فرص. تقول "ماكينون":

"إن لم يكن المرء يملك من القوانين ما يمارسه اجتماعياً فهو لا يملكها قانونياً" (٤٦).

"No one who does not already have them (rights) socially is granted them legally".

ولكن ما دام فى مقبور الرجال أن يقيموا العلاقات الاجتماعية بحيث تكون النساء دائماً تابعات: يتقلدن الوظائف الأسوأ، ويحصلن على نصيب الأسد فى القيام بالاعمال المنزلية الخ، فلا غرو أن يكون الواقع الاجتماعى الذى تعيشه النساء من ذلك النوع الذى يجعلهن غير متساويات فى القوة، والمكانة مع الرجال. فكيف يمكنهن التحرر من هذا الوضع؟ من الصعب الإجابة على هذا السؤال فى ضوء الحقيقة التى تتمثل؛ حسب "ماكينون"؛ فى أن علاقات القوة التى تقمع النساء فى المجتمع المدنى لا تتصف بالتغلغل فحسب بل أيضاً بكونها "علاقات خفية" *Invisible*. حيث إن العلاقات الاجتماعية وبخاصة تلك القائمة لتصنع من النساء جوارى للرجال تعتبر لدى معظم أعضاء المجتمع بمثابة "الوضع الطبيعى للأشياء" (٤٧). فحياة النساء فى خضوعهن للرجال تُرى وكأنها الواقع الذى لا يمكن تغييره. وبهذا نجد أن النساء متسربلات فى سلاسل تختلف عما عهدناه من سلاسل العبودية التقليدية، إنها سلاسل خفية لا تُرى بالعين. وإذا كان ذلك الشخص المستعبد لا يستطيع أن يرى الأغلال التى يجب أن يحطمها لى يحرر نفسه فكيف له أن يتحرر؟ الطامة الكبرى أنه إن لم يكن هناك ما يمكن رؤيته من قيود تكبل المرء، فكيف سيمكننا مجرد القول بأنه مقيد؟



لا شك أن هذا الوضع المريع الذي تعيشه النساء إنما ينبثق عما اختاره الرجال من طرق ينظرون بها إلى النساء ويعاشرونهن على أساسها، ولعل أفضل ما يرمز إلى هذه الرؤية القمعية هو الفن الإباحي **pornography** ، تقول "ماكينون": إن "سلطة الرجال على النساء إنما تعنى أن الطريقة التي يرونهن بها هي التي تحدد من هن النساء. والفن الإباحي هو ما يمثل هذه الطريقة" (٤٨) . فالهدف الأهم في مخطط الرجال عند تحديدهم لطبيعة النساء هو أن يضعوهن في وضع يكن فيه هدفاً للإشباع الجنسي الذكوري. والحقيقة أن الفن الإباحي إنما يقوم على تنفيذ هذا الهدف حينما "يحدد طبيعة النساء من خلال ما تبو عليه المرأة قياساً على امكانية استخدامها جنسياً". فالفن الإباحي يرمز إلى كيفية النظر إلى النساء بحيث تكون على نراية بما يمكنك عمله إذا ما رأيت إحداهن" (٤٩).

ومن ثم فإن هوية المرأة إنما تنبثق عما يقوم به الرجال من وضع النساء في "مرتبة سفلى" حيث يصبح أهدافاً للاستخدام الجنسي الذكوري" (٥٠) . فالنوع **gen-der** بتلك الصفة التي يحددها الرجال بالنسبة للنساء إنما يشير إلى حاجة الرجال إلى السيطرة على أجساد النساء من أجل متعتهم، ولهذا السبب يحتفظ الرجل بوضع السيطرة عليهن (٥١) . وفيما يتوافق وهذه الرؤية للنوع فإن الفن الإباحي يحول المرأة إلى شيء يمكن اقتناؤه واستخدامه (٥٢) . ولكن من السخرية ألا نجد اغتصاب المرأة في الفن الإباحي موحياً بحالة يُفترض أن ترفضها النساء. فالحقيقة أن النساء يصورن في المواقف الجنسية العنيفة **hard-core pornography** على أنهن راغبات في أن يكن مقيدات، مستمتعَات بما يقع عليهن من اعتداءات تتسم بشراسة قد تصل إلى حد القتل. أما في المواقف الجنسية الخفيفة **soft-core pornography** تظهر النساء متصفات بالشبق، وراغبات في أن يكن أهدافاً للمتعة الجنسية للرجال. (٥٣) في كلتا الحالتين يصور لنا الفن الإباحي النساء على أنهن لا يحصلن مطلقاً على ما يكفي من اغتصاب، وذلك لأنهن لا يشبعن أبداً من المتعة الجنسية التي تتأتى لهن من هذه الخبرة. ومن ثم فالرجال بما يقومون به من إضفاء البعد الجنسي على عملية إخضاع النساء إنما يخلقون وهماً حول استمتاع النساء بمكانتهن الأدنى، وبالتالي فإن

النساء على المستوى الفعلى لا يشبهن العبيد فى الجنوب القديم؛ حيث كان الكثيرون منهم يحلمون بالفرار من سائتهم؛ بل هن متقبلات عن طيب خاطر لما هن فيه من تفرقة، وانعدام مساواة بدون ولو إيماءة واحدة تدل على احباطهن من هذا الوضع. ولا يقف الأمر عند هذا الحد من استعباد الرجال للنساء من خلال هذه الوسائل، بل الحقيقة أن عبوديتهن هذه ليست مما يستحق الاهتمام من المجتمع بأسره، ومن ثم ليست هناك حاجة إلى مناقشة ما يتوجب علينا من إيجاد مساواة فى القوة بين الرجال والنساء فى المجتمع. فالفن الإباحى يشير إلى أن الدور الطبيعى للنساء هو العبودية، نور تقبله النساء، ومن ثم تغو الدعوة إلى التحرر مجرد ترهات.

وبالنسبة لـ "ماكينون"؛ ولكل شخص متفهم؛ تمثل هذه الرؤية اغتصاباً كاملاً **absolute outrage** ومأساة بكل ما تعنيه الكلمة. فنحن على كل حال نعيش فى مجتمع مكرس لحرية الجميع، ولكن حتى ونحن ندعى ذلك فإننا نقبل بأشكال مشينة من الإرهاب الموجه إلى نصف المجتمع. ولتغيير هذا الوضع من الضرورى أن نميط اللثام عما يسببه الفن الإباحى من ضرر على النساء. فأى عمل يمت بصلة إلى الفن الإباحى؛ حسب "ماكينون"؛ إنما يقوم من أجل تحديد الطريقة التى يرى بها الرجال النساء كشخصيات ضعيفة خائرات القوى جاهزات للاستخدام فيما يرضى حاجات الرجال<sup>(٥٤)</sup>. ومن ثم يعد تحليل أثر الفن الإباحى مسألة ذات أهمية بحكم كونه أحد أشكال النشاط الذى يُشرع به الرجال ما يقع على النساء من ضرر حقيقى. ذلك الضرر الذى يمنعهن كطبقة من المشاركة الكاملة فى المجال العام. والحقيقة أن قائمة الأضرار المرتبطة بالفن الإباحى طويلة للغاية. فهو مثلاً؛ حسب ماكينون؛ يضر بالنساء اللاتى يقمن بالأفلام الإباحية. فهن لسن سوى جاريات للذة الجنسية، غالباً ما يكن مجبرات على أداء عديد من الأفعال الضارة، والفظة<sup>(٥٥)</sup>. فالفن الإباحى يرتبط بما يمارس على النساء من اعتداءات بنية لا تخلو من الاغتصاب<sup>(٥٦)</sup>. وهو كذلك يضر بقدرة الرجال على الارتباط بالنساء ككائنات نوات حاجات حقيقية، ووجدان حقيقى. حيث فى المقابل، عندما يُنظر إلى النساء من خلال عدسات الفن الإباحى فهن لسن سوى ألوية فى فنتازيات ذكورية شريرة وبربرية<sup>(٥٧)</sup>.

عموماً يعد الفن الإباحي؛ حسبما ترى "ماكينون" نوعاً من الممارسات التي تركز إخضاع الرجال للنساء على نحو متواصل وبأقصى ما يمكن من طرق وحشية. وعلينا أن نحرر النساء من هذه المؤسسة الشنيعة القائمة. ولكن كيف؟ تصعب الإجابة على سؤال كهذا طالما أن هناك في الوقت الحاضر عجزاً وإخفاقاً عاماً من المجتمع في رؤية الفن الإباحي بوصفه انتهاكاً للحقوق المدنية للنساء، مثلاً حدث؛ على سبيل المثال؛ من اعتبار ما كان من عدم الحصول على المرافق العامة- قبل أن يحذر القانون مثل هذه الممارسات- انتهاكاً للحقوق المدنية للأمريكان الأفارقة. ومن ثم فلكي نجعل النساء يحرزن تقدماً سياسياً وإنسانياً، فمن الضروري؛ حسب ماكينون؛ أن "نعرف الفن الإباحي بصفته إحدى ممارسات التمييز بين الجنسين، وانتهاكاً لحقوق النساء المدنية، والنقيض للتكافؤ الجنسي sexual equality".<sup>(٥٨)</sup>

إلا أنه في المجتمع المدني الليبرالي الحديث دائماً ما تستخدم حماية حرية التعبير لمجابهة الزعم بأن الفن الإباحي يعد انتهاكاً لحقوق مدنية. فالحقيقة أن "ماكينون" قد وضعت؛ بالاشتراك مع "أندريا بوركن" Andrea Dworkin قانوناً أجازته مدينة "انديانابولس" Indianapolis من شأنه السماح لكل من يستطيع إثبات أن هذا الفن الإباحي قد سبب لهم ضرراً- بمن في ذلك المشاركون في صناعته، والمستفيدون منه- أن يتلافوا ما أصابهم من خسائر بسبب انكار حقوقهم المدنية، وأيضاً أن يتم إيقاف إنتاج أو عرض هذا الفن الإباحي. وقد أسقط هذا القانون من قبل محكمة الاستئناف الأمريكية بناءً على التعديل الأول لحماية الحق في التعبير<sup>(٥٩)</sup>.

يبين هذا المثال ما يوجد من ميل عام لدى المحاكم إلى رؤية الفن الإباحي بصفته "مجرد كلام" only words قد يكون مشيناً للنساء، لكنه لا يمارس التمييز ضدهن<sup>(٦٠)</sup> إنه كلام ينم عن أفكار قد تشكل إساءة، لكن الكلام المشين ليس بالضرورة مؤذياً. غير أن هذا الكلام ليس مجرد أفكار؛ من وجهة نظر "ماكينون"؛ فهو يمثل ممارسات اجتماعية ضارة تنفي عن النساء حقوقهن الكاملة كمواطنات. علاوة على ما يتيح هذا الكلام من أنشطة ترهب النساء، وتعاملهن بوحشية. باختصار إن لغة الفن

الإباحي إنما ترمز إلى نظام من السلطة تماماً مثل نظام التفرقة العنصرية في الجنوب القديم يجعل النساء بلا قوة وغير متساويات مع الرجال<sup>(٦١)</sup>. ولهذا السبب فإن هذا الكلام ليس مجرد كلام مشين بل هو كلام يمارس تمييزاً، ولا بد من حماية النساء منه عن طريق القوانين التي تضمن لهن حقوقهن المدنية.

والسؤال الذي قد يتبادر إلى الذهن هنا هو : ما إذا كنا لا نقوم بالفعل بحماية النساء من الفن الإباحي عن طريق قوانين الفُحْش *obscenity laws*. فهذه القوانين على أية حال أحياناً ما تستخدم في حذر ما قد تعتبره "ماكينون" فناً إباحياً، إلا أنها ترى أن قوانين الفحش تقوم في منطقتها على أساس ما يسود من معايير أخلاقية. ولأن المعايير الأخلاقية السائدة تميل إلى محاباة ما يقع على النساء من اخضاع مستمر من قبل الرجال، فإن هذه القوانين لن تفعل سوى تدعيم ما هو قائم من أنشطة إباحية.<sup>(٦٢)</sup> ورداً على "ماكينون" قد يدفع البعض قائلاً بأن المشكلة في قوانين الفحش ليست في كونها تمثل معايير زكورية وحسب، بل في كونها تطرح إشكالية تحديد الإباحي من غير الإباحي. فهل قصة "هنري ميلر" *Henry Miller* إباحية؟ أو هل مجلات *Playboy* أو *Playgirl* إباحية؟ الإجابة على هذه الأسئلة تأتي في سطور طويلة مشتملة على اختلافات بين النساء، وأيضاً اختلافات بين الرجال.

مهما يكن الأمر، فإن الفن الإباحي بالنسبة لـ "ماكينون"، ولكونه شكلاً من أشكال التمييز الظالم ضد النساء، يجب ألا يُمنح الحماية عن طريق مخولات حرية التعبير لأن الدولة عندما تفعل ذلك إنما تبني نوعاً من التمييز القائم على الجنس<sup>(٦٣)</sup> ومن ثم فإن مقاربة "ماكينون" لتمكين المرأة تتمثل في كسب المجتمع إلى صفها فيما يتعلق بالحاجة إلى التسليم بوجود كلام معين يحدد للناس، بمن فيهم النساء، واقعاً اجتماعياً مستمراً في إخضاعهم وقمعهم. لذا فهي عندما تقاطع الفن الإباحي للأطفال لا تقاطعه، كما فعلت المحكمة، على أساس أنه "إذا كان الضرر الذي يسببه الكلام يفوق قيمته، يمكن تقييده بوسائل محددة بدقة"، بل على أساس أن الفن الإباحي للأطفال يُخلد من انعدام المساواة في القوة بين الأطفال



والكبار.<sup>(٦٤)</sup> فـ/ "ماكينون" تتحدى بطريقة جديدة لمناقشة فكرة حرية التعبير بحيث لا تمنح العديد من الجماعات المختلفة ، مثل النازيين Nazis ، والكوكلوكس Klansmen (\*) ، والقائمين على الفن الإباحي حرية مطلقة في التعبير، بل من المفترض أن يكون كلامهم مقيداً بحكم أنهم يسعون إلى إيقاع الضرر بأناس ظلوا في سياق وقائع معينة من تاريخنا في أوضاع استعبادية.<sup>(٦٥)</sup> طبقاً لهذه الرؤية إذن هناك حقوق بعينها؛ ما يعيننا هنا الحق في إنتاج الفن الإباحي- لن تعود محمية تحت مظلة حرية التعبير.

ولكن تبقى هناك مشكلة رئيسية في رؤية "ماكينون"، وفهم هذه المشكلة، دعونا الآن من الصعوبات التي من شأن الخصوم الليبراليين لـ "ماكينون" أن يثيرنها مثل قضية تحديد طبيعة الفن الإباحي خاصة عندما نتعامل مع أعمال فنية. ولندع جانباً أيضاً ما قد يزعمونه خصوم آخرون لها من أنه إذا سرنا خلف ما تقوله "ماكينون" لن يكون مستبعداً أن ينتهي بنا الحال إلى تعريض الكلام السياسي أيضاً إلى الخطر. ولكن حتى بعد أن ننحى هذه القضايا جانباً، ستبقى هناك مشكلة غاية في الأهمية ألا وهي: هل تصنيفنا الفن الإباحي انتهاكاً للحقوق المدنية يعد كافياً لتغيير علاقات القوة التي تهين النساء وتحابي الرجال؟ هذا هو السؤال الذي يبدو أن "ماكينون" تتركه دون أن تطرقه. وهو الموضوع الذي سيتم تناوله في الجزئيات الثلاثة التالية، وذلك من خلال ثلاث طرق راديكالية مختلفة: الأولى من وجهة نظر خلق حوار إنساني عام، والثانية من وجهة نظر الاحتياج إلى ثورة سياسية على غرار ما رآه ماركس، والثالثة تقوم على افتراضات نيتشويه.

## ٧ - إشتاين : حوار العدالة

يفترض أن تبدأ مقاربة "إشتاين" في إعادة صياغة العلاقة بين العام والخاص بفهم المرأة لما هو مهم ونو مغزى في الحياة. لمعرفة عقول النساء بهذه الطريقة يجب

(\*) الكوكلوكس : جمعية سرية أمريكية نشأت بع الحرب الأهلية لترسيخ سيطرة البيض على الزنوج (المترجم) .

ألا نحولهن إلى أحد منتجات ما يسمى بالقوى الاجتماعية الخارجية المتأصلة في إحدى النظريات المجردة، بل علينا أن نتجاوز ذلك إلى تعلم ما يشكل بالنسبة لهن، ومن خلال تعهداتهن الخاصة، المناقش الأساسية التي تجعل من حياتهن حياة ذات أهمية.<sup>(٦٦)</sup> والمعرفة من هذا النوع بالذات إنما تنبثق من النقاش والحوار مع النساء حول حياتهن، والطريقة التي يرون بها ما يحيط بهن من وقائع مدعمة أو معوقة، وذلك في سعيهن وراء ما هو مهم بالنسبة لهن. وتشير مقاربة "إلشتاين" إلى مناقشة تتضمن النساء من وجهات نظر متنوعة بمن فيهن من تدعمن الإجهاد ومن تعارضنه. وهذه المناقشة لن تكون قسرية أو محبوبة بل ستميز بالانفتاح على وجهات النظر التي قد لا يكون المرء طرفاً مؤيداً لها، والنتيجة ستمثل في مفهوم للمجال الخاص يمكن للنساء جميعاً أن تدعمنه، وأيضاً تقديم اقتراحات فيما يخص طبيعة المسؤوليات التي سيتولاها الناس في المجال العام.<sup>(٦٧)</sup>

وإذا افترضنا أن هذا النقاش قد أخذ مكانه على أرض الواقع، بماذا سيفيدنا بصدد طبيعة الطريقة التي يرى النساء من خلالها الحياة؟ وما النتائج المتوقعة أن تأتي في صالح إعادة صياغة العام والخاص؟ هناك هدف رئيسي لهذا الحوار يتمثل في التوصل إلى وجهة نظر مختلفة لدى الرجال، بل وجعلها جزءاً من الحياة العامة بخصوص إدخال النساء في قضايا الأخلاق والسياسة. نرى هنا أن "إلشتاين"؛ طبقاً لهذه الرؤية؛ إنما تعتنق مواقف كارول جيليجان Carol Gilligan التي قالت- بتعبير "إلشتاين": إن الحياة الأخلاقية للنساء تتأصل في "وجود نوع من الهم بالآخرين، ومسئولية، وعناية، والتزام نحوهم، ومن ثم هناك لغة أخلاقية تختلف بعمق عن النماذج الرسمية والمجردة للأخلاق المحددة في ضوء مبادئ مجردة."<sup>(٦٨)</sup> وتأييد "إلشتاين" لـ "جيليجان" ينم عن أخلاق الرعاية والمسئولية، وهو ما نحتاج إلى مناقشته بصورة أكثر تفصيلاً.

فوجهة نظر "جيليجان" أن النساء يتناولن القضايا الأخلاقية من زاوية أخلاق العناية أو المسؤولية وهذا التوجه نحو المشكلات الاجتماعية إنما يشير إلى أن النساء

يشكلن هويتهم من خلال أنشطتهم التي تسعى للحفاظ على الانتماء إلى الآخرين.<sup>(٦٩)</sup> في المقابل نجد الرجال يتقربون إلى الآخرين من منطلق السعى إلى بلوغ التكافؤ أو إلى وضع يتعامل فيه الجميع بالطريقة نفسها فيما يتفق ومفهوماً مشتركاً عن الحقوق. وفي سبيل ذلك لابد للرجال أن يتعاملوا مع الآخرين من زاوية الموضوعية والاستقلالية الفكرية **Intellectual objectivity and detachment**، وإلا فبدون هذه الصفات سيتعرض نسق الحقوق والمبادئ الذي يسعى الرجال لبلوغه إلى خطر الانحياز الانفعالي **emotional bias**. غير أنه لكي نحقق هذه الاستقلالية من الضروري أن نخلع عن تلك القيم التي تشدد عليها النساء؛ مثل العناية بالآخرين؛ مكانة الصدارة. وبالتالي نجد الرجال أقل اهتماماً بتحقيق روابط **attachments** مع الآخرين، فهوية الذكر ترتبط أكثر بالانفصال **separation** وغياب الأواصر العميقة مع الآخرين، وهو الأمر الذي تسعى إليه النساء.<sup>(٧٠)</sup>

فالرجال والنساء يتحدثون لغات مختلفة: النساء يتحدثن بلغة الرعاية والمسئولية، في حين يستخدم الرجال لغة القواعد والحقوق المجردة. وفي اتباعها لـ "جيليجان" كان لـ "إلشتاين" أن تسعى للتأكيد على أن الحوار الذي ترسي دعائمه يضم صوت المرأة، وبالتالي فهو أيضاً؛ أى الحوار؛ يحيط الرجال بإطار من أخلاق العناية والمسئولية.

ولا شك أن هذه الرؤية تعد ذات أهمية رئيسة في فهم السبب الذي تغدو الأسرة من أجله بالنسبة للنساء والرجال معاً ذات أهمية شديدة للمجتمع. فالأسرة تعد غاية في الأهمية في سبيل المحافظة على شعور الأطفال بأدميتهم. فالحقيقة أنه بتوفير الحب والرعاية والتغذية فإن الإطار الأسرى يطور ويوسع من أفضل القدرات الإنسانية داخلنا. فالطفولة التي تقوم على الحب تخلق لدى الأطفال شعوراً بالمشاركة الوجدانية والحنو والعطف. فبدون هذه الصفات سيفتقد الأفراد عندما يكبرون "مقدرتهم على تحقيق الهوية الإنسانية". إلا أنه لا يمكن لهذه الصفات المهمة؛ بما تمثله من أهمية شديدة بالنسبة لمجتمع يسعى لتدعيم كرامة وحرية الآخرين؛ أن تتحقق إلا في سياق تلك العلاقات الخاصة للحياة الأسرية<sup>(٧١)</sup>.

لذا فإن الحجة النسوية التي تدفع بها "إلشتاين" تتطلب أن تعمل النساء والرجال على تقوية الأسرة. ولكي يتم ذلك من الضروري أن ندعم أهمية دور الوالدين على مستوى المجتمع ككل، وذلك بمقاومة القوى المختلفة في المجتمع التي تُحدث تآكلاً أو إفقاراً أو وئداً لازدهار أكثر روابطنا الإنسانية أهمية.<sup>(٧٣)</sup> وبمجرد تعرفنا على أهمية الأسرة يمكننا أن ننتقل إلى المجال العام لنناقش تلك العناصر التي يجب أن تكون جزءاً من المجال العام لكي نضمن أن تجربة المجتمع يمكن أن تتحول إلى بيئة يجد الأفراد فيها أساساً لحياة كريمة وإنسانية.

ما الذي يشكل ذلك المجال العام الحيوي الذي يمكن فيه تحقيق هذا الهدف؟ ترى "إلشتاين" أن المجال العام يتألف من تنوع واسع من الناس الذين يشكلون المجتمع ويضعون سياساته من خلال الانخراط في حوار مع بعضهم البعض بصدد تحديد أفضل ما في صالح المجتمع. "قائماً وُجد نفرٌ من المواطنين يجتمعون من أجل العمل المشترك في سبيل غايات يناقشونها ويفصحون عنها على الملأ، تكون هناك مواطنة."<sup>(٧٣)</sup> وللحقوق دور مهم هنا، فهي لا تتبع بدرجة كبيرة من تصور "رجولي" ومجرد عن المساواة بقدر ما تتبع من الحاجة إلى حماية الناس من اعتداءات السلطة العامة بحيث يكون كل فرد قادراً على مشاركة الآخر وجهات نظره في مجرى تحديد الحاجات العامة والمشاركة<sup>(٧٤)</sup>.

بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الخبرة في المواطنة إنما ترتبط بإمكانية التحويل التي تحققها الحياة المدنية. فعندما ينخرط الرجال والنساء معاً في مشاور لإعادة تحديد العلاقة بين العام والخاص، بحيث يمكن للجميع أن يعاملون بكرامة، أو عندما يعملون معاً لإيجاد صيغ لتحقيق هذه الغاية، فمن الوارد جداً أن يُجرى الرجال والنساء تغييرات تجعل من الممكن تحقيق مشاركة كاملة للمرأة في الحياة العامة، في حين تُعزز في الوقت نفسه من مواقف الرجال. ومن ثم فإن النظرة النسوية التي لا تتسم بالتفتح فيما يخص إمكانية تغيير الرجال والنساء هي رؤية مغرقة في العدمية nihilistic، والسبب أن تلك السياسة "لا تؤمن ... بمثل التبادلية الحقيقية."<sup>(٧٥)</sup>



لماذا سيكون لهذا الحوار الذى تحت عليه "إشتاين" أن يحقق تلك التغييرات التى تأمل هى فيها؟ من الواضح أنها تقترض أن الحوار الحقيقى يتوقف على إمكانية وجود أخلاق العناية، والتى يصغى الأفراد فى ظلها- وعن طيب خاطر- إلى بعضهم البعض محاولين إيجاد طرق لإنجاز مصالح مشروعة. وباتخاذها هذه المقاربة ترسم "إشتاين" خريطة لسياسة المواصلة compassion التى توضح أنه "لا خير فيما هو سائد من انتزاع الإنسانية، وتدمير الآخرين".<sup>(٧٦)</sup> والحقيقة أنها تأمل فى سياسة تتكامل بأخلاق العناية والمسئولية فى سبيل خلق مجال عام يقوم على مفاهيم أخلاقية تقضى إلى المواطنة، أو رغبة من جانب الناس فى تدعيم بعضهم البعض فى الحفاظ على تلك الظروف أو الشروط التى تضمن العدالة للجميع.

مفهوم واضح للمثل والواجبات المطلوبة فى سبيل إحياء عالم عام حقيقى، نظام حكم أخلاقى قد لاحت بوابره الدالة عليه متمثلة فى: السلطة، الحرية، القانون العام، الفضيلة المدنية، فكرة المواطن- جميع تلك المعتقدات والعادات والصفات المكمل لنظام سياسى.<sup>(٧٧)</sup>

"A clear notion of what deals and obligations are required to animate an authentic public, an ethical polity, must be adumbrated: authority, freedom, public law, civic virtue, the idea of the citizen-all those beliefs, habits, and qualities which are integral to a political order".

وتبعاً لـ "جيليجان" فإن أساس استعادة مجتمع مدنى عادل للجميع رجالاً ونساءً إنما يمثل سياقاً يكون لدى الناس فيه هم حقيقى ببعضهم البعض.

وبالطبع هناك مشكلة مهمة تنبثق عن موقف "إشتاين"؛ فهى تصور ويلطف نوع الحوار والنتائج الخاصة بسياسة تتضمن أخلاق العناية عند "جيليجان". تلك السياسة التى ستغير الناس بحيث يمكنهم؛ وفى إطار من العناية والمواصلة المتبادلة؛ أن يخلقوا مساحات للمواطنة يوجد فى ظلها هم مشترك بحماية الحقوق والاعتراف بحاجات الآخرين. إلا أن إحدى المشكلات الرئيسية التى تعترى هذه المقاربة تتعلق بما يجب

أن يأتى فى الأولوية: القبول العرفى للحقوق، أم أخلاقيات العناية والهم المتبادل؟ هل يمكننا الاعتماد على العناية والاهتمام لخلق نظام قادر على مساندة الحقوق فى المجتمع المدنى؟ أم أننا فى حاجة أولاً لأن يكون لدينا توجه حقوقى مؤسس ومكرس على نحو جيد، مثلما جاء فى تصوير "جيليجان" للغة الرجال؟ ماذا لو كانت أخلاق العناية ليست بما يكفى من القوة لإتمام عملية تغيير الناس التى تأمل "إلشتاين" فيها؟ ومن ثم: أليس من الأفضل أن نقلل الاعتماد على حوار الموازنة ونعتمد أكثر؛ وفق "جيليجان"؛ على الآلية الرجولية التى تدعم الحقوق بصورة مجردة ومنصفة، وبطريقة هوبزنية Hobbesian (ذكورية)؟ أم تُرانا نلقى حتفنا من البداية إن اتخذنا هذه المقاربة؟ هل يمكن للفشل فى السماح للغة المرأة بأن تُسمع كاملة أن ينفى فرصة إيجاد مساحات للموازنة التى تعد ضرورية للغاية فى الحفاظ على شعور داخل الناس بمسئوليتهم تجاه بعضهم البعض؟

أوربما كان للمنحيين: الحقوق والعناية ، أن يُنسجا معاً ويدعما بعضهما البعض بالتبادل. وكما دفعنا فى الفصل الأول بأن المجتمع المدنى يقوم على أساس من الاحترام لكل من الحقوق التى تؤمن الاختيارات الفردية والفضائل المدنية؛ مثل التسامح والاحترام المتبادل؛ التى تحفظ أساس المجتمع والشعور بالعناية الذى تتحدى به "إلشتاين".

## ٨ - هارتسوك، والرؤية النسوية الماركسية

فى مناقشتنا لهذه الرؤية نقوم بالبحث فى عمل نانسى هارتسوك Nancy Hartsock التى تقدم لنا فى كتابها "المال والجنس والسلطة" (٧٨) Money, Sex and Power تحليلاً للموضع الذى تجد النساء فيه أنفسهن من "وجهة نظر نسوية". فى وضعها لوجهة النظر هذه تتخذ ما تراه مقاربة ماركسية لتحليل المجتمع. خاصة أنها تعتقد أنه بالنظر إلى المجتمع من وجهة نظر النساء بالطريقة نفسها التى نظر ماركس من خلالها إلى المجتمع من وجهة نظر الطبقة العاملة تظهر هناك وجهة نظر متميزة عن التفوق الذكورى، تلك النظرة التى يمكن أن ترسى قواعد نقد فعال للمؤسسات،

والأيديولوجية الفالوقراطية(\*) phallocratic التي تشكل النموذج الرأسمالي من الأبوية.<sup>(٧٩)</sup> ما الذي سيظهره هذا النقد؟ تعتقد "هارتسوك" أن النساء في قيامهن بتحليل تجريبتهم سوف يفهمن الطريقة التي يبنى بها الرجال علاقة الهيمنة مع النساء. في هذا السياق لن يقف الأمر عند حد الفهم لهذه العلاقات بأنها ضارة وغير انسانية، بل سيدركن نتيجة لهذا الفهم إمكانات التحرر من الوضع القهرى الذى يعيشن فى ظله. وبذلك قد لا يعد التسامح ممكناً مع كل ما استخدم من حجج أيديولوجية لتبرير هذا القمع. والحقيقة أن من يقع عليهم هذا القمع - متمثلين فى النساء عند هارتسوك، والعمال عند ماركس سوف ينقلبون ضد من يستخدمون هذه التبريرات فى سبيل استمرار الوضع الراهن the status quo (٨٠).

إذن ما العناصر الأساسية للنظرة الطبقيّة التي يمكن أن تكون بمثابة الأرضية التي تقف عليها النساء كطبقة تشكل تحالفاً سياسياً فعالاً سيغير وبصورة راديكالية نظام المجتمع القائم، بحيث يمكن للنساء أن يتحررن كلياً من وضعهن التابع ؟

إن بناء وجهة نظر "هارتسوك" النسوية يأتى فى سياق مجتمع رأسمالى، حيث يجد معظم العمال أنفسهم ينتجون السلع لطبقة ملاك تحتكر الأرباح التي تنتج عن

(\*) الفالوقراطية، والفالوقراطي: اشتقاقان جديدتان تماماً ليس فى العربية فقط بل فى الإنجليزية كذلك. وقد أربنا نقلها كما هى لكى ننقل معها ما يحدث فى اللغات من حرية تصرف وتركيبات جديدة تأتي فى أعقاب كتابات ووجهات نظر معينة قد تصحب ما تصحبه من ابتكارات وإبداعات وأيضاً أنواع من الفرائب. وهماى الكتابة النسوية تطالعبا بهذا المصطلح الذى وما يدرينا قد يصبح فى العربية فيما بعد مثله مثل مصطلحات الديمقراطية، والبيروقراطية، وإيضاً التيموقراطية التي وردت فى الفصل الثانى من هذا الكتاب فى تناول افلاطون للأنظمة الفاسدة.

والواضح بالطبع أن الفالوقراطية مأخوذة من كلمتين فى الإنجليزية هما phallo التي بلا شك نوع من التحوير لكلمة phallic صفة تشير إلى عضو التنكير عند الانسان من Phallus أى الذكر أو القضيب لاسيما فى الصور الدالة على فحولة الرجل والشق الثانى من الكلمة - cratic التي عهدناها فى المصطلحات المشابهة bureaucratic democratic الخ. وأخيراً يشير المصطلح كما هو واضح من السياق وأيضاً مكونات الكلمة إلى الذكورية بالمعنى السلبي للكلمة وما تحمله من أبوية وسيطرة واخضاع للنساء. ولحدثة المصطلح والروح الابتكارية التي تحيط به، وأيضاً لعدم وروده فى أى قاموس أو معجم أردنا نقله كما هو ومنستخدمه بنفس المقابل فى العربية إذا ما ورد فى السياق مرة أخرى. (المترجم) .

عملهم، مستخدمة هذه الأرباح فى تعزيز مكانتها وقوتها فى المجتمع. والمرأة تون اختلاف عن الرجل هى أيضاً منتجة للسلع فى المجتمع، ولكنها أيضاً، وبخلاف الرجل، منتجة لعديد من الخدمات المتنوعة داخل الوضع الأسرى مثل الاعمال المنزلية والتغذية .. إلخ. (٨١) وبذلك لا يقتصر الأمر على كونها تعمل أكثر من الرجل، بل نجد ان جزءاً كبيراً من عملها مكرس فى أعمال منزلية شاقة ومقيدة. (٨٢)

والتفريق فى أنوار العمل هو أساس ذلك الصراع الحاد بين الرجال والنساء، إنه صراع يفصح عن نفسه فى حقيقة مؤداها أن النساء بخلاف الرجال قدرات على إيجاد أواصر اجتماعية حميمة مع الآخرين. وحقيقة أن الرجال مرتبطون بشكل وثيق بإنتاج السلع، فى حين ترتبط النساء بتوفير الخدمات داخل الأسرة- إنما ترمز فى الواقع إلى أن النساء أكثر عرضة لأن يرين أنفسهن مرتبطات- فى إطار علاقتهن بالآخرين- بمن يعتمدون عليهن. والسبب بسيط، فعمل النساء داخل المنزل يعد مسألة أساسية للحفاظ على حياة كل عضو من أعضاء الأسرة، حيث يقمن بطهى الطعام، وترتيب المنزل، ورعاية الأطفال ... إلخ. إنها تلك الأنشطة التى يعد الرجال المنخرطين فى إنتاج السلع خارج المنزل- أقل ألفة بها. (٨٣) كما أن النساء من ناحية أخرى مربوطات أو مقيدات بصورة مباشرة بأسرهن، وذلك بسبب ما يجب أن يقمن به من عمل داخل المنزل. وبهذا الدور فإن النساء يساعدن الآخرين فى أن يتطوروا إلى كائنات بشرية ناضجة، وفى سبيل ذلك لابد أن يكرسن اتجاهاً مؤداه العناية والهم بالآخرين. (٨٤)

وهذه الروابط التى تربط النساء بأسرهن نجدها تتدعم بصورة قوية عند الفتيات تون الأولاد. فالبنات يتعلمن دورهن من أمهاتهن اللاتى دائماً ما يكن حاضرات، فى حين أن الأولاد لا يتعلمون دورهم من آبائهم لأنهم غائبون معظم الوقت، وهى الحقيقة التى تعد ذات أهمية فيما يخص الطريقة التى يرى الذكور بها العالم. فالأولاد نتيجة لتكوينهم الاجتماعى يكونون أقل استعداداً من الفتيات لأن يكونوا قادرين على تحديد طبيعة العالم فى ضوء أواصر مباشرة. وبالتالي فهم؛ خلافاً للبنات اللاتى تتميز



علاقتهم بالاستمرارية، وكذلك بالاتصال الشخصي؛ يميلون إلى فصل أنفسهم عن الآخرين.<sup>(٨٥)</sup> تقع هذه الخبرة متزامنة ومصاحبة لتطور الهوية الجنسية لدى الولد. فالولد في البداية يقترب بأمه بشكل وثيق، لكن المجتمع من خلال المؤسسات المختلفة التي تقوم بالتنشئة الاجتماعية يُذكره أن الرجولة تقتضي به أن ينفصل عن أمه. وهو يفعل ذلك بإقامة "عوائق ضد الأنوثة" كأن يرى أمه مثلاً "ككائن شرير".<sup>(٨٦)</sup> فالولد يبنى شعوره بذاته من خلال إرساء نوع من العلاقة العدائية تجاه أمه، لكن هذه العلاقة تصبح بمثابة النموذج الأولى للعلاقات الذكورية بصفة عامة. وبناء الذكر لذاته في إطار من التعارض مع اقترانه بأمه ... إنما يرسى ازواجية عدائية نزاعة للقتال في قلب كل من المجتمع الذي يبنيه الرجال، والرؤية الذكورية العالمية التي على ضوءها يفهمون حياتهم.<sup>(٨٧)</sup> هذه الخبرة هي أساس حجة هارتسوك القائلة بأن المسارات التطورية للأولاد تأخذ مجرى خاصاً تكون فيه هوية الولد هي مجرد وظيفة تعكس الحاجة إلى تحديد ذاته بما يتعارض مع الآخرين. وهي تدفع بأن هذا الميل "يتردد صده عبر بناء كل من المجتمع الطبقي، والرؤية الذكورية العالمية، مسفراً عن ازواجية متغلغلة ومتراتبة توجد فيها علاقة "نحن" ضد "هم".<sup>(٨٨)</sup> we versus them.

فالمنظور الذكوري لـ "نحن" ... ضد ... "هم"، هو ما يرسى أسس الطريقة التي يقوم من خلالها الصوت الذكوري المسيطر بتنظيم المجتمع. فالرجال يحددون هويتهم في ضوء ما يحملونه في أذهانهم من عالم عدائي. "فالذكورية تتأني وبالتأكيد عن طريق معارضة العالم الواقعي للحياة اليومية، بالهرب من التواصل مع العالم النسائي في المنزل إلى العالم الذكوري في السياسة أو الحياة العامة".<sup>(٨٩)</sup> وبالطريقة نفسها نجد أن روابط الصلة التي تُخلقها النساء تُوجههن نحو السعي إلى كسر عقلية الـ "نحن" ضد "هم" حيث ينتقلن في المقابل إلى وضع يوجد فيه شعور بالتواصل، والاجتماعية بين الناس. وهو التوجه الذي يعد في حقيقة الأمر أساساً لتعرض النساء للمنظور الذكوري بصفته منظوراً منحرفاً في حاجة إلى تغيير.<sup>(٩٠)</sup> ويأتي الرد الذكوري على الطموح النسائي في الاجتماعية بالرفض القاطع لهذا الامل. فالرجل قد

تربى اجتماعياً على أن يفصل نفسه عن أمه وعن أى بُعد من الاجتماعية المرتبطة بحياة الأسرة. وهذه الخبرة هي الأساس الذى يترتب عليه "نقص عميق فى التقمص العاطفى، ورفض الاعتراف بكيان الآخر".<sup>(٩١)</sup> ولنع النساء من تحقيق برنامجهن الاجتماعى يحاول الرجال عزل النساء عن بعضهن البعض على أمل أن يوقفوهن عن بناء مجتمعات طبيعية. وفى سبيل هذا يبني الرجل المجتمع بحيث تبقى النساء وحدهن مع أطفالهن منعزلات عن بقية المجتمع. وهنا وبدون التواصل والتفاعل مع نساء أخريات تعمل النساء بمفردهن فى المنزل يخدمن الآخرين ويحرمن أنفسهن من التواصل مع المجتمع. ومن ثم تصبح الغلبة فى النهاية لرؤية الرجل، بينما ترمز الأنشطة التى يقمن بها النساء فى الأسرة كأهميات "إلى قتل الحياة"، وإلى تشويه ما كان من الممكن أن يصير نشاطاً ابداعياً واجتماعياً الى شرك قمعى، وترمز أيضاً إلى تدمير إمكانية تحقيق الروح الاجتماعية الماثلة لدى النساء من خلال تحديد ذاتهن فى إطار العلاقات".<sup>(٩٢)</sup> .

إذن من وجهة النظر النسوية يمر الرجال والنساء - وفقاً لأنوار العمل المختلفة - بخبرات مختلفة فى الحياة، هذه الخبرات هي أساس صراع راديكالى يفضى إلى نفي الحرية، والإنسانية عن النساء.<sup>(٩٣)</sup> وبناءً على هذه العواقب المؤلمة للنساء تصبح هناك حاجة إلى تغيير اجتماعى واسع، وبعيد المدى.<sup>(٩٤)</sup> فما جوهر هذا التغيير؟ نظراً لأن مصدر الصراع هو ذلك التقسيم المدمر للعمل بين الرجال والنساء فلا بد من إلغاء هذا التقسيم فى المجتمع الجديد. فمن المفترض إذن أن يتم تعديل عملية صنع الاقتصاد برمتها بحيث ينتهى تقسيم العمل الذى ينتج صراعاً يمثل ضرراً بالغاً على النساء. وفى سبيل هذا يجب إلغاء الملكية الخاصة، أو ملكية السياق الصناعى من قبل الرأسماليين، بالإضافة إلى حاجتنا وقتها إلى "مصاربة سلطة الدولة" وإلى "صراع طبقي طويل ما بعد ثورى"<sup>(٩٥)</sup> **a lengthy post-revolutionary class struggle** .

إن هارتسوك لا تصف بكثير من التفاصيل طبيعة المجتمع الجديد التى تأمل فى تحقيقه. لكنها توضح أنها تتحدث عن حدث شبيه بثورة اشتراكية. ونظن أن مجتمعها

الجديد لن يتقبل مقاربة "مل" فى التغيير الذى ينتهى فيه الحال بالعمال إلى إدارة مصانعهم بأنفسهم. لأن "هارتسوك" ترى؛ وكما أشرنا؛ أنه سيتم إلغاء الملكية الخاصة ومصادرة سلطة الدولة ليتم استغلالها فى إعلاء أهداف، تعد من وجهة نظرها النسوية محررة للنساء. ولكن ليس واضحاً كيف سيقوم نظام جديد للملكية الخاصة أو لحكومة متحررة بتحقيق هذه الأهداف. الواضح أن العالم الجديد الذى تأمل فى تحقيقه هارتسوك سيكون خالياً من أية فروق جنسية متمأسسة **institutionalized gender differences** بين الرجال والنساء. وسيصاحب هذه التغييرات "تحويل" للعلاقات الإنسانية فى المجتمع نحو اتجاه سيكون من شأنه تحرير النساء من خضوعهن للرجال. والحقيقة أن كل علاقة إنسانية ستتحوّل بحيث يصبح الرجال وكذلك النساء مشتركين فى جميع الأنشطة المرتبطة بالحفاظ على الإنسان. وسيشمل الأمر هنا الحاجة إلى وضع دستور لمشاركة كل من الرجال والنساء فى تنفيذ مسئوليات تنشئة الأطفال. وفى هذا المجتمع الجديد سيحل محل الطراز القديم من تقسيم العمل مقاربة جديدة لعمل يحرر الرجال والنساء من الصيغ الماضية لحرب الطبقات التى لم تضر سوى النساء (٩٦).

من منطلق هذه الرؤية إذن لن تقبل "هارتسوك" مقاربة "أوكين" الليبرالية للمجتمع المدنى التى تشدد على منح الحقوق المتساوية للجميع بغض النظر عن الجنس. فـ "أوكين" بالنسبة لـ "هارتسوك" مخففة فى معرفة أن مقاربتها لن تجدى فى مجتمع تكون فيه العلاقة بين الرجال والنساء محددة دائماً بحيث تضمن خضوع النساء لمصالح الرجال كطبيعة. أما عن الجهد المبذول فى سبيل منح حقوق متساوية ومنصفة للجميع سترأها "هارتسوك" مجرد لغة طنانة طموحة لن يمكن أن تتحقق مطلقاً على أرض الواقع. وإلى أن يزول النظام الذى يوقع النساء والرجال فى أوار عمل مختلفة ومتصارعة ، لن يكون هناك تحرر للنساء، والسبب نفسه لن تكون هناك فرص للنساء كي يحصلن على حقوق متساوية مع حقوق الرجال.

كما أنه من الوارد أن تقبل "هارتسوك" نقد "ماكينون" الذى يطالب بإعادة تحديد طبيعة الاستخدامات القائمة للحقوق ، مثل مذهب حرية التعبير ، فى ضوء الحاجة إلى

إعطاء النساء سلطة اجتماعية وسياسية لا يملكها حتى الآن. إلا أنه لإنجاز هذا الهدف سيكون من الضروري؛ بالنسبة لـ "هارتسوك" أن نذهب إلى أبعد ما تطرحه "ماكينون" من ضروريات. فهي؛ أى هارتسوك؛ ستتفق على أن النساء يحتجن إلى مزيد من القوة لتحديد ما يمتلكه الرجال من سلطة، لكنها ستدفع بأنه لإحراز هذه السلطة سيقضى الأمر تغيير العلاقات الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع. والطريقة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف لا تتمثل فقط فى جهود تركّز على الفن الإباحي على أمل إمالة اللثام عما يكرسه من وقائع فاسدة للنساء، ولكن من خلال ثورة تغير بصورة كاملة نظام الإنتاج وتقسيم العمل فى المجتمع.

وأخيراً، لن تجد "هارتسوك" فى الحوار الذى تقدمت به "إلشتاين" حلاً مناسباً. فحوار الأخيرة لا يبدأ من افتراض أن الرجال والنساء يشغلون طبقات مختلفة وأن كلا منهما على خلاف مع الآخر. على العكس تتوقع "إلشتاين" أن الحوار يمكن أن يكون تحويلياً **transformative**، ولهذا السبب يمكن أن يتيح للرجال والنساء إيجاد عالم أخلاقي مشترك. ومن ثم تفترض "إلشتاين" أن الرجال والنساء قادرين على الإصغاء إلى بعضهم البعض، والعمل من أجل عالم نافع للجميع. أما "هارتسوك" التى ترى الرجال والنساء يعرفون أنفسهم كطبقتين متخاصمتين ستصمم رؤية "إلشتاين" بالسذاجة.

## ٩ - منظور باجليا النيتشوى

من واقع تمثيل رؤية "كاميلي باجليا" **Camille Paglia** للنهج النيتشوى، كان لمواقفها؛ مثلما سنرى فى هذه الجزئية؛ أن تأتى متصارعة مع رؤية ومواقف أولئك الكاتبات اللاتى عرضن لهن توأ. وبداية يجب أن يتضح فى الأذهان أنه ليس من شك فى أن "باجليا" تشارك رفيقاتها النسويات الالتزام بمنح النساء المدى الأكمل من خيارات الحياة الممكنة. فالفرصة المتكافئة تعد فكرة مثالية غاية فى الأهمية يجب على الجميع أن يدعموها.<sup>(١٧)</sup> والحقيقة أن هناك هدفاً رئيسياً لمشروع "باجليا" يتمثل فى



إزالة كل ما يعوق تقدم النساء فى المجتمع.<sup>(٩٨)</sup> علاوة على التزامها؛ شأنها فى ذلك شأن كثيرات من الليبراليات؛ بإتاحة أكبر قدر ممكن من حرية التعبير . وهو الموقف الذى تتخذه فى سبيل حماية كثير من أنماط الحياة التى بنون حرية التعبير ستفتقد مساحة التعبير الكاملة. ومن ثم ففى رفضها لسياسات الخطاب البوليسى، نجدها "تحترم وتتشفرف بالعاشرات" وتبيح التوفر الكامل والعلى للفن الإباحى، وتدافع عن أكمل حرية ممكنة للجنسية المثلية<sup>(٩٩)</sup>.

لكن يبقى أن "باجليا" لا تُعرفُ البطيريركية على أنها عدو جماعى للنساء. وتدفع بأن البطيريركية إنما ترمز إلى ثقافة أعم يتقاسمها الرجال والنساء، وأن هذه الثقافة قد منحت النساء قدراً عظيماً من الحرية. فالبطيريركية التى "تلام على كل شىء" قد منحتنا على كل حال وسائل التحكم فى النسل التى خدمت حرية النساء المعاصرات أكثر من الحركة النسائية نفسها.<sup>(١٠٠)</sup> علاوة على أن الاعتداءات على النساء من قبيل الاغتصاب قد ظلت دائماً مشجوبة كجزء من أخلاقيات تعد مكملة لثقافة بطيريركية، فى حين أن الرجال فى الحقيقة، قد قاموا عبر التاريخ بحماية النساء. "لقد منح الرجال العون والمساندة للنساء، وكثيراً ما لاقوا حتفهم فى سبيل النود عن بلادهم من أجل النساء." وتدفع "باجليا" قائلة: "لا بد أن ننظر إلى ما مضى لتتعرف على ما فعله الرجال من أجل النساء"<sup>(١٠١)</sup>.

إن لم تكن البطيريركية إذن هى المستحق الحقيقى للقصاص فمن عساه أن يكون؟ لكى نفهم إجابة "باجليا" على هذا السؤال من الضرورى أن نصف ظروف الخلفية العامة التى تفسر؛ حسب باجليا؛ الدينامية المحورية التى تحكم وتشكل العلاقة بين الرجال والنساء. حيث تدرك "باجليا" أن الحياة الإنسانية يفترض أن تمضى فى وجود خلفية من الصراع بين قوتين متعارضتين تعد كلا منهما مكملة لشخصياتنا. هذان القوتان هما "أبوللو" و"نيونسيوس". وكما أوضحنا فى مناقشتنا لـ "نيتشه" يرمز "أبوللو" الى وازع إنسانى طبيعى نحو النظام، فى حين يرمز "نيونسيوس" إلى حاجة طبيعية مضادة لتقويض أنظمة أبوللو. تقول "باجليا": «إن ديونسيوس طاقة غير

مقيدة، ماجنة، غليظة القلب، مدمرة، مسرفة. أما أبوللو فهو القانون، التاريخ، التقاليد، الكرامة، حافظ العرف والنظام. ديونسيوس هو الجديد الذى لا ينتشى سوى بمحو كل ما هو موجود ليبدأ من جديد. "أبوللو" طاغية و"ديونسيوس" مخرب»<sup>(١٠٢)</sup> Apollo is tyrant, Dionysus a vandal.

تستند "باجليا" إلى حجة نيتشه فى إشارتها إلى أن البذل فى سبيل اخضاع ديونسيوس لا يحالفه النجاح دائماً، وأن الطريقة الغربية للفهم the western way of understanding لا ترى العالم فقط على غرار ما يقترحه أبوللو بل أيضاً وغالباً بما يقتضيه ديونسيوس. وتشير "باجليا" إلى هذا الميل الذى يمثله ديونسيوس بصفته وثنى pagan، دافعة بأن التقاليد المسيحية- اليهودية التى تعلو من شأن أبوللو، عاجزة عن الحيلولة دون ظهور ديونسيوس.<sup>(١٠٣)</sup> فالبواعث الديونسيوسية هى ما تسعى أنفسنا فى إطارها دائماً إلى الإفلات من وعى نمونجى patterned consciousness، وفى ذلك تودى بهياكل الحياة المنظمة التى من المفترض أن تنصاع إليها.

إن رغبتنا فى العيش بما تقتضيه جوانحنا الديونسيوسية تجد أفضل تعبير لها فى حياتنا الجنسية. فنحن لا يمكننا تجنب النظر للآخرين باشتياق جنسى. وبينما تسعى أقداننا أبوللو إلى الكبح والتقييد، فهى لا تتنينا عن فنتازيا الإشباع الجنسي مع الآخرين. ولكن ما يوقفنا عن تلك الفنتازيا هو فى الغالب ما يفرض علينا من أنظمة أبولونية. ومن ثم لا مناص لنا من الالتىاع الشهوانى أو الإروتىكى Erotic torment لأننا لا يمكننا الحصول كلية على ما يشير علينا به خيالنا، ولا يمكننا أن نتوقف مطلقاً عن رغبتنا فى الأشياء الممنوعة. لذا نجد هذا الالتىاع منقولاً ومصوراً بطرق متنوعة فى كل من الفن والأدب.<sup>(١٠٤)</sup> وما يسمى بالطريقة الغربية فى رؤية العالم دائماً ما يكون دافعها الميل نحو التطلع الى ما يرضى أشواقنا الجنسية التى لا تنتهى، بغض النظر عن المعايير المنظمة التى توجهنا دون القيام بذلك. فهيات أن تُخفق إرادة القوة حتى الموت، بل هى دائماً ما تكون متغلغلة فى حياتنا توجهنا وتحفزنا وتدفعنا نحو تحقيق الانتصار على حياة منظمة وعاقلة.

وترى "باجليا" أن الفروق بين الجنسين لا تنبثق عن التقاليد، بل عن هرموناتنا، وطبيعتنا البيولوجية.<sup>(١٠٥)</sup> ونحن نخلق الثقافة لنسيطر على هذه الهرمونات ونخضعها، ولكن بفضل رغباتنا الديونسيوسية هناك دائماً حاجة متواترة للإفلات من هذه القيود الثقافية. إذن قبدلاً من أن تكون ذلك الفرد المسالم الذي نقله عنا روسو في حالة الطبيعة، من الطبيعي أن تصورنا "باجليا" كأفراد حائقين يملؤنا الغضب. ومن ثم فهي تحنو حنو الماركيز دي ساد the Marquis de Sade بوناً عن روسو في دفعها بأن في أعماق كل منا بحر عاصف tempestuous sea يتميز بطاقة وقوة متفجرة غير عادية جاهزة لإلحاق الألم والدمار بأي شيء يقف في طريقها.<sup>(١٠٦)</sup> في هذا السياق يصبح الرجال هم العدوانيون الطبيعيون. وتنفع "باجليا" قائلة: "إن الرجل مطبوع بملامح الاجتياح، بينما تظل المرأة متوارية، كهفاً من الظلام البائد."<sup>(١٠٧)</sup>

"Man is contoured for invasion, while woman remains the hidden, a cave of archaic darkness" .

لماذا يكون الرجال عدوانيين؟ إن النساء في الفعل التناسلي يمثلن بوضوح دور النجمات، بينما يأخذ الرجال بالمقارنة دور "السنييدة". فالنساء يقمن بأعظم وأبدع عمل في جلب حياة جديدة إلى العالم. ولكن الرجال لا يرضون بهذا الدور الأقل في عملية خلق الحياة. تقول باجليا: "شيء تملكه النساء، يريده الرجال، ما عساه أن يكون؟ سر الحياة."<sup>(١٠٨)</sup> Women have it. Men want it. What is it? The secret of life.

إن النساء اللائي يحملن المسؤولية الأساسية في التناسل يمثلن تحدياً هائلاً أمام إدراكنا.<sup>(١٠٩)</sup> ومن ثم فالجنس بالنسبة للرجال يمثل مشروعاً معقداً جداً، فهو في البداية فعلٌ يقصد به تحقيق نوع فريد من الإشباع، ولكنه بعد ذلك يصبح مرتبطاً بشعور بالعجز الجنسي impotence وفقدان الأهمية. فهو؛ أي الجنس؛ يعنى بالنسبة للرجال أنهم لن يحرزوا مطلقاً من خلال فعل الجنس نفسه- السيطرة على أسرار الطبيعة. تلك الأسرار التي تمثل على نحوٍ طبيعي مجالاً قاصراً على النساء فقط. فأي شيء إذن يمكن أن يكون أهم من قوة الخلق؟ إن الرجال ليس في استطاعتهم

التسامح مع مسألة إعطائهم أنواراً أقل في عملية الخلق، ونتيجة لذلك، فهم يطالبون لأنفسهم بالقوة التي تمتلكهم النساء.

تلك هي الخبرة، وذلك هو الإحباط، وما يصاحبهما من عدوانية، هاكم ما يفسر لماذا يرتكب الرجال العنف ضد النساء. فلا يجب أن يفهم الاغتصاب ببساطة على أنه جريمة من العنف كما تدعى النسويات، بل هو رمز إلى "قوة ذكورية تحارب قوة أنثوية" حيث يريد الذكر الاستيلاء على الشيء الذي لا يملكه سواها. لا يملكه سوى الأنثى: خاصة السيطرة على أسرار الحياة.<sup>(١١٠)</sup> وتفسر هذه الخبرة لماذا يكمن هؤلاء المغتصبون داخل الرجال. فهم يواجهون شكلاً مستمراً وأبدياً من الظلم، لم تعرفه النساء مطلقاً. ولذلك نجد الخاصية الوقائية لأبوللو متموضعة في قوانين المجتمع التي تسعى إلى إنقاذ النساء من ظلم الرجال المستعدين لارتكاب الاغتصاب.

يتضح مما سبق أن النساء؛ حسب باجليا؛ يقترن بالطبيعة، ويمثلن الغريزة الديونسيوسية.<sup>(١١١)</sup> أما الرجال فيتمربون ضد هذا الواقع، ويخلقون من الأنظمة ما يخضعون فيها النساء لسيطرتهم. ومن الضروري أن نفهم أن هذا الصراع الكلاسيكي والمتغلغل هو أساس ثقافتنا. وعندما نفهم ذلك يمكننا أن نبدأ في فهم المشكلات المرتبطة بإيجاد طريقة من أجل أن يعيش الرجال والنساء معاً في نظام يضمن أكمل قدر من الحرية لكل منهما.

كيف سيؤثر هذا الفهم أو هذه النظرة على أحكامنا السياسية؟ ترى "باجليا" أنه لا بد من وضع سياسات تحترم كلاً من الأبعاد الأبوالونية والديونسيوسية، وذلك بالأغالى في محاربة أحد الاتجاهين بحيث يتفجر الآخر عن قوة انتقامية مدمرة وضارة بحرية الجميع.<sup>(١١٢)</sup> فالحياة التي تنور على تروس البواعث الديونسيوسية إنما تسرف في إشباع هذه البواعث غير مسببة بذلك سوى الفوضى والموت. كما أن تلك الحياة الأبوالونية الصارمة تفسر الرغبة الطبيعية على أنها خطأ وانحراف، ومن ثم فهي تتسبب في معاملة أهداف تلك الرغبة خاصة النساء بالعنف والكراهية. علاوة على أن حياة أبوللو هي حياة نافية تماماً لإرانتا، تقوم فيها بتنفيذ ما نُكلف به، وفي غمار



هذا نهدر ما قد يكون لدينا من حريات وابداع. تلك طريقة فى الحياة لآبد من موازنتها بالتوجه الديونسيوسى بحيث يمكننا الاستمرار فى الاحتفاظ ببعض من العفوية والإحساس ما يلزم للإبداع. ومن ثم فالتحدى؛ حسب "باجليا"، هو أن نخلق التوازن الصحيح بين أبولو، وديونسيوس، تقول: "علينا أن نتعلم كيف نقوم ببعض من التصحيحات البسيطة ما يجنبنا التآرجح القالت للبندول بين أبولو، وديونسيوس، والذي جرفنا على مدى جيل بأكمله من امتثال والتزام الخمسينيات، إلى تمرد الستينيات، إلى إسراف السبعينيات والطامة الكبرى المتمثلة فى الإيدز. وهانحن الآن نعيش على رائحة المحارق الجنائزية" (١١٣).

وهذا يعنى بالتاكيد أنه علينا ألا نمحى أحد نصفى الثقافة متمثلاً فى التقاليد اليهودية المسيحية التى تؤيد أبولو، ولا يجب مع ذلك أن نسمح للأخير بأن ينفى تماماً البعد الديونسيوسى الذى تربطه "باجليا" بالوثنية، أو ما قبل التقاليد المسيحية (١١٤) لقد اعتقد نيتشه عموماً أننا كنا فى حاجة إلى خلق نظام جديد من شأنه أن يسمح بإنعاش البواعث الديونسيوسية. وتتفق "باجليا" مع هذه الرؤية رغم مخاوفها التى عبرت عنها فى الإيدز. فلقتها ونموذج أطروحاتها غالباً ما يقصد بها الانقراض على عوائق المجتمع والأيدلوجية المعاصرة التى تقف دائماً ضد ديونسيوس. ولكنها دائماً على استعداد؛ شأنها شأن "نيتشه"؛ لإدراك الحاجة إلى أبولو فى سبيل درء هذا النوع من القنوط، والتدمير البالغ الذى وجد التعبير عنه على سبيل المثال فى وباء الإيدز.

إن رؤية باجليا من شأنها أن توحى بإلقاء الضوء على طريقة فى الحياة تشبه تلك الطريقة التى جهر بها نيتشه. وهى فى هذه الحالة متمثلة فى أخلاقيات للفردية المتطرفة. فلكى نحطم أغلال أبولو ونسمح بالتعبير الحر عن غرائزنا، ولكى نتفادى الأشكال المدمرة لقمع الذات، يقتضى الأمر بنا أن نسمح للأفراد انتهاج أية حياة يريدون الانخراط فيها، شريطة ألا يضرروا بالآخرين. فالأمر بالنسبة لـ "باجليا" - وليس بالضرورة حسبما يرى نيتشه - أن تنتهج طريقتنا فى الحياة أياً كانت مغبة هذه

الطريقة. وهذه الرؤية تجعل من الفن الإباحي ضرورة وجزءاً طبيعياً من الحياة بالنسبة لـ "باجليا". وخلافاً لكل من "ماكينون" و"توركن" اللتان تدفعان بأن الفن الإباحي يرمز إلى الاغتصاب وحاجة الرجل إلى إخضاع النساء، ترى باجليا في هذا النوع من الفن حاجة إلى تحقيق التواصل مع جميع الرغبات التي تولدها الطبيعة. فالطبيعة التي ستبقى يوماً مدرجة في كفن الغموض، دائماً ما تطلق العنان لمخيلة هائجة تقودنا إلى الاعتناق العاطفي لطرق حياة غير تقليدية. فالرغبات المستمرة وغير المنصاعة كما هي مصورة في الفن الإباحي هي كنه الحياة. "وبعيداً عن تسميمه للعقول، فإن الفن الإباحي يظهر أعماق حقائق الحياة الجنسية عارية من الطلاء الرومانتيكي".<sup>(١١٥)</sup> فهو في الحقيقة يدل على أن لدينا "لهيباً متأججاً وأبدياً من الرغبة، التي لا يعتريها إنهاك، أو عجز، أو شيخوخة، أو موت"<sup>(١١٦)</sup>.

وفقاً لهذه الرؤية تعد "ماكينون"؛ بالنسبة لـ "باجليا" شخصية توتاليتارية أو استبدادية totalitarian تسعى إلى عالم خالٍ من المغامرة تسيطر عليه الدولة.<sup>(١١٧)</sup> فعندما تملئ "ماكينون" على النساء كيف يتعاملن مع أجسادهن، فهي تنكر عليهن الفردية المتحررة liberated individualism التي تُثني عليها باجليا وتمجدها. والسبب في اتخاذ "ماكينون" هذه المقاربة أنها عاجزة عن فهم "الإله العظيم ديونسيوس الذي يرمز إلى التجليات الكاملة للجسد بكل ما فيه من روعة وفوضى".

**"the great god Dionysus" who symbolizes the full manifestation of the flesh, in all of its "grandeur and messiness."**

فلو كان في وسع "ماكينون" لأنكرت وأعاققت ما يمثل في جوهر الأمر "الحياة نفسها"<sup>(١١٨)</sup>.

نهاية القول: إن دعوة "باجليا" إلى ديونسيوس إنما تشبه دعوة "نيتشه" و"فوكو". فلتقديم قيم جديدة للعالم؛ قيم تساعد على إضفاء مغزى جوهري وهدف للحياة؛ نحن بحاجة إلى أن نكون تلك الشخصية الاستثنائية الخلاقة القائمة بذاتها التي تتحدى ما يوجد من معايير، والتي أيضاً في الوقت نفسه تفصح بذلك عن الإرادية اللازمة

لخلق أساس لطرق جديدة للرؤية والإدراك. أولئك الذين يعبرون عن أنفسهم أساساً، كما تفعل "باجليا"، من خلال الفن، وبهذا فهي تقف في صف كل من "نيتشه" و"فوكو". وإلى كل من يعيق هذا المشروع نرفع قبعات الازدراء، غير أن من يستحق شيئاً من الازدراء الخاص هم أولئك الذين بمناداتهم بالاصلاح يخلقون مزيد من العوائق أمام مشروع "باجليا".

وبناءً على هذه المواقف، ما عسى أن تقوله "باجليا" بصدد النقاشات النسوية الأخرى للمجتمع المدني التي أوردناها في هذا الفصل؟ في المقام الأول يستدفع باجليا بأن معظم النسويات كن ضحايا لأيديولوجيتهن. فهن- تحت مسمى السعى لخلق مجتمع مدنى داخل نظام يمحو البطيريركية، ويحفظ الحقوق الكاملة للنساء- قد انتهى بهن الحال إلى الإخفاق في الإمساك بالمشكلات الحقيقية التي تتهدد الحرية التي تسعى النساء إليها. أما أخلاقيات "إلشتاين" و"جيليجان" الخاصة بالعناية، فمن شأنها أن تتعش المجتمع المدني بمطالبة النساء والرجال أن يكبحوا حاجاتهم بحيث يمكن للجميع أن يتواصلوا معاً في مجتمعات تحفها المسؤوليات والهم المشترك. وستسأل باجليا ما إذا كانت وجهة النظر هذه لا تميل إلى تكميم تلك الأصوات الداخلية الفريدة لدى الناس وإجبارهم على إخضاع غرائزهم الديونسيوسية من أجل أن يكونوا رفقاء ببعضهم البعض.

ولحجة أوكين الخاصة بالحياد الجنسي، أن تخلق صعوبات شبيهة في رأى "باجليا". ففكرة تحييد الجنس أو النوع gender neutral كأساس لتأمين نفس الحقوق للجميع قد لا تكون جذيرة بالثناء، حيث قد يتحتم على الناس من أجل تحقيق هذا الشرط أن يتقبلوا معايير وقيوداً عامة. ولكن في سبيل ذلك قد يتحتم أيضاً قمع كثير من الأشواق المنبعثة عن البعد الديونسيوسى في الحياة. هل سيتاح للفرد المتميز الحقيقى أى تعبير عن نفسه في هذا النظام؟ ومن ثم ستتساعل "باجليا" ما إذا كان موقف "أوكين" سيهبط بمستوى الجميع إلى نفس المستوى من الحياة العادية mediocrity بحيث يمكن للجميع الحصول على نفس الحقوق.

أما دعوة هارتسوك لثورة ماركسية من أجل الإطاحة بالنظام الرأسمالي ستكون بمثابة الوجهة الخاطئة بالنسبة لـ "باجليا". حيث من شأن "باجليا" أن تنود عن الرأسمالية لما تقوم به من تشجيع للأثنية المجسدة كاملة، والتي توجد في قلب جميع الأنشطة داخل نظام السوق. فكيف نون ذلك سيفصح المرء عن إرادة القوة ؟ حقاً ألا يقود تمسك "نيتشه" و"باجليا" بإرادة القوى إلى تدعيم كل منهما لصيغة متطرفة من الفردية البرجوازية، ذلك النمط بعينه الذي نعتة ماركس بأنه مصدر جميع ما هو خاطئ في المجتمع المدني؟

ويعد أن تصورنا كيف كان لـ "باجليا" أن تنقد كل واحدة من الكاتبات المذكورات، دعونا نتخيل العكس: كيف كان لكل منهن ان تنقد باجليا؟ نرى أن سياسة الموازنة عند "إلشتاين" كان من شأنها أن تتسامح مع "باجليا"، لكن "إلشتاين" لن ترى "باجليا" كجزء حيوي في أجندتها السياسية. حيث كان لـ "إلشتاين" أن تتساءل : كيف لأحد ممن يجهرن بفردية باجليا أن يطور من علاقات العناية والاهتمام التي من شأنها أن ترسي شعوراً بالمسؤولية عن أهداف وغايات تتجاوز الحاجات الخاصة للفرد؟ من شأن باجليا بالطبع أن ترى نفسها أيضاً صاحبة أخلاق فيما يخص المسؤولية، ولكنها أخلاق تختلف عن تلك الخاصة بـ "إلشتاين"، و"جيليجان". فهي بخلاف هاتين الكاتبتين لا تستند رؤيتها في المسؤولية إلى مفهوم التقمص العاطفي. لكنها بدلاً من ذلك تريد أن يتحمل الناس المسؤولية عن حياتهم الخاصة، ولا ينتظرون من الدولة أن تفعل ذلك. وهذا ما يعنى أن نظام التربية والتعليم يجب أن يطور من قدراتنا، لكنه لا يجب أن يكون من شأنه السعى إلى جعل الناس يتحلون بتقدير الذات self-esteem بحيث يمكن أن يشعروا بالرضا عن أنفسهم. فهم يجب أن يتقبلوا الحقيقة القائلة : إن هويتهم لا تتشكل إلا في سياق من الكفاح. تماماً مثلما دفع "نيتشه"؛ فعندما تحاول المدارس إنقاذ الناس من مواجهة المحن فهم يخلدون من خدعة عظيمة<sup>(١١٩)</sup>. فأحد الأخطاء الأساسية في نظام التعليم مثلاً أننا لا بد أن نجعل الحياة سهلة بالنسبة للناس بحيث يمكنهم أن يحصلوا على تقدير الذات<sup>(١٢٠)</sup>.



الحالة الممتلئة في هذا المقام قد يتمثل في موقف "باجليا" من التحرش الجنسي. فهي على سبيل المثال تدفع بأنه إذا بالغنا في قوانين التحرش الجنسي فإنها ستوقع ضرراً بالنساء.<sup>(١٢١)</sup> لماذا؟ لأنه يجب على النساء أن يتعلمن الدفاع عن أنفسهن من خطاب يعتقدون أنه هجومي. وإلا فلن يتاح للنساء أن يطورن من قدراتهن التي يجب أن يتحلين بها لكي ينجحن في عالم الرجال. وعندما يكون هناك تشجيع للنساء على أن يعتمدن على مزاعم التحرش الجنسي فهن لا يطورن من العملية **hardheadedness** والمهارة التكتيكية التي تعلمها الرجال في سبيل البقاء في نيا العمل. ذلك العالم الذي يعد قبل كل شيء محيطاً تملؤه "الشراك" من كل الأنواع. والرجال يسيطرون على هذا العالم لأنهم على وعى بكيفية نصب الشراك فضلاً عن التغلب عليها. وعلى النساء أن يتعلمن نفس التكتيكات. وهو ما لن يتوفر لهن إذا ما اعتمدن فقط على قوانين التحرش الجنسي لحمايتهن.<sup>(١٢٢)</sup> وإذا لم يتعلمن كيف يكن عدوانيات بقدر ما يتعلمن كيف يكن ناجحات فهن لن يحرمن أنفسهن من الفرصة فحسب، بل كذلك لن يكون هناك من يلومونه إلا أنفسهن.

سترّد "أوكين" على باجليا قائلة: إن مذهب تحييد الجنس لا يتطلب قيوداً تهبط بالجميع إلى مستوى حياة عابية كي يتمكنوا من الحصول على نفس الحقوق. فالحقيقة أن تحييد الجنس سيمنح الأفراد فرصة الدخول إلى مجالات في الحياة كانت فيما سبق ممنوعة لا يجدون سبيلاً إليها. والواقع أن القائمة التي تشمل الذين سيتمتعون بالفرص الجديدة كمحصلة لتحديد الجنس ستضم باجليا نفسها. وعموماً فإن حججها ستعتبر من قبل معظم الناس شائكة جداً، وخارجة عن العرف. ففي أحد العصور السابقة فيما قبل قوانين تحييد الجنس بالنسبة للخطاب أو الكلام كان على النساء اللاتي امتلكن أفكاراً غير تقليدية واللّاتي أردن التعبير عنها ونشرها أيضاً، كان عليهن إما أن يصرفن النظر عن المشروع، أو يكتبن تحت اسم مذكر مستعار. من الوارد أن تتقبل "باجليا" هذا البعد في حجة "أوكين"، لكن لو افترضنا ذلك فإن هذا يفسر عدم وقوفها ضد البطيريركية، حيث يرجع ذلك إلى أن البطيريركية قد أمدتها بفرص عظيمة الأهمية.

أما "ماكينون" فستزعم أن دعم "باجليا" للفن الإباحي يجعلها شريكة في جريمة أولئك الذكور مرتكبي الاغتصاب. وبالتالي، فإن باجليا تقدم العون والدعة إلى عدو جميع النساء. ولم يكن لـ "باجليا" أن تركز كثيراً في ردها على الالتزامات الليبرالية بتوفير أكبر قدر ممكن من حرية التعبير والكلام للجميع، بل كانت ستدفع بأن الأفراد رجالاً ونساءً لابد أن يكونوا أحراراً في إقرار مسار حياتهم. فإذا وجد الرجال والنساء هذا الفن الإباحي شيئاً مقبولاً، فهم لا يفعلون سوى أنهم يطلقون العنان لنوازعهم الداخلية، ونحن إذ نطالبهم بقمع هذه الرغبات، فإننا نخلع عنهم حريتهم الجوهرية. فمن مداعى السخرية، بالنسبة لـ "باجليا"، أن الأبوية التي تمقتها النسائيات كثيراً إنما تتولد فعلياً في التفكير النسوي نفسه، إلى حد يضر بالحرية الإنسانية.

أما الماركسيات من أمثال "هارتسوك" سيربنون على اتهامات باجليا، قائلين : إن باجليا مثلها مثل نيتشه؛ كما أشرنا من قبل؛ تمثل نوعاً من الفردية البرجوازية المدمرة. فالحقيقة أن المنظور الماركسي هنا سيشير إلى أن باجليا مجرد نوع من المشروع الحر الرأسمالي المتسلق الذي لا يريد لأى شيء أن يعيقه أو يثنيه عن تتبع اللذة، أو إذا أمكن القول، عن أرباحها من الكتب التي تروجها. فالماركسيات سيدفعن بأن باجليا ليست مهمومة بخلق مجتمعات يحدد فيها العمال معاً أساس نمط من العمل يسمح بالتطوير الكامل لقدرات كل شخص. و"باجليا" بدورها لن ترى شيئاً خاطئاً في هذا التوصيف لرؤياها. فهي ترى أن المجتمعات من هذا النوع الماركسي لا تعد سوى مجرد آمال مثالية مطلقة في السماء وفرصتها ضعيفة في إيجاد ما يتكهن به من تحرر. لكن الشيء المؤكد أنه في مجرى تحقيق هذه المجتمعات على أرض الواقع سنجد هناك تنصيباً لصيغة ضارية وقامعة من الحياة الأبوالونية تنفي الحرية الديونسيوسية.

## ١٠ - الرد والرد المضاد

فى ضوء ما تقدم من نقد، ينبغى على جميع المنظرين للمجتمع المدنى التسليم بأن المجال الخاص يمكن أن يستغل فى حرمان النساء من المشاركة الكاملة فى المجال العام. وأهم ما فى الأمر هنا أن المساواة الموعودة لجميع الناس فى العالم العام لا يمكن إدراكها بشكل كامل بالنسبة للنساء إلا عندما يتحول العالم الخاص إلى وضع تطول فيه المساواة الرجال والنساء بالدرجة نفسها. حيث لابد أن تكون هناك مشاركة فى الواجبات المنزلية، واحترام متبادل لحاجات كل من أعضاء المنزل، والتزام عام واسع من قبل أعضاء المنزل بالنود عن حق كل شخص فى المجتمع فى المشاركة الكاملة فى العالم العام. ومن بين جميع كتاب المجتمع المدنى الذين ناقشناهم فى هذا الكتاب لن نجد سوى "رولز" هو من سيبين أكثر ميلاً لاتخاذ موقف المتبنى لهذه الرؤية كاملة.

فكتاب من نوع "رولز" يمكن أن يتقبل نون أننى مشكلة النقد الذى وجهته إليه "أوكين"، بل وينتقل إلى صفها لتقديم رؤية لتحديد دور الجنس فى المجتمع، حيث يمكن توفير الحماية لحقوق الجميع، ويمكن للنساء والرجال أن يحصلوا على حقوق متكافئة لها نفس القيمة النسبية. وبناءً على هذا التأييد كان لـ "رولز" أن يتقبل تلك المشاريع التى تتطلب المشاركة فى الواجبات المنزلية، وأيضاً الكثير من المتطلبات الأخرى التى ناقشتها "أوكين".

وسيرفض رولز أية رؤية تميل إلى وضع النساء معاً فى سلة واحدة كطبقة على غرار ما فعلت "ماكينون" و"هارتسوك" ما لم يكن ظاهراً بالطبع أن النساء كطبقة يقعن فى فئة الأعضاء الأسوأ حالاً فى المجتمع من زاوية اقتصادية، واجتماعية. إلا ان رولز سيشير بالتأكيد إلى أن القمع ليس واقعاً على جميع النساء بالقدر نفسه. علاوة على ما قد حدث من تقدم لبعض النساء بما يتوافق مع ما طرحته مبادئه فى العدالة. وبالتالي سيتسأل رولز : كيف للنساء اللاتى لا يعملن بكفاءة نساء أخريات أن يحصلن على فرص تدعم من حالهم؟ وبطرحه هذا السؤال يشير "رولز" بأن هناك

عوامل غير النوع تقحم نفسها على فرص النجاح، وهذه العوامل يجب أن نضعها أيضاً في الاعتبار. فقد يضع المرء في اعتباره العرق أو فرص التعليم بفضل الخلفية الأسرية، وغير ذلك من العوامل الأخر .

من ناحية أخرى لن يتسنى لـ "هارتسوك" تقبل هذا التمييز. "فالطريقة الوحيدة لمناقشة مأزق النساء هو أن نحلل ظروفهن كطبقة ونفهم كيف أن العلاقات القائمة على النوع في مجتمع رأسمالي تهدد فرص النساء (كطبقة). ومقاربة رولز إنما تنظر إلى المجتمع كمجموعة من الأفراد، ثم تطرح سؤالاً حول إمكانية تحرر كل فرد من كل عائق قد يقف في سبيل نجاحه الفردي. حيث لا نجد هنا عقبات تضر بالناس كطبقة بل هي مجرد عوائق تضر بالأفراد بصفقتهم أفراد. إلا أن "هارتسوك" ترى أنه عندما نرى المجتمع في ضوء هذه المفردات الخاصة بـ "رولز" فإننا لا نهدر الفهم الكامل للأسباب العقلية وراء أزمة النساء فحسب، بل نهدر أيضاً التضامن الضروري للتغلب على العلاقات القمعية القائمة على النوع. والبديل هو أن يكون لدينا مجموعة من النساء الناجحات، مقابل مجموعة أخرى أقل نجاحاً. والأشخاص الذين يحددون انفسهم كأعضاء في أحد المعسكرين نجدهم عاجزين عن التوحد مع أزمة النساء ككل. وفي هذا الوضع لن يكون هناك تضامن جماعي يقوم على النوع ليحرك المجتمع إلى إحداث التغيير الذي نتوق إليه هارتسوك. ومن شأن جميع منظري المجتمع المدني أياً كانت مشيختهم (وأضمن هنا أيضاً المحافظين) أن يربوا على هارتسوك بطريقة متماثلة. فردهم سيكون في سؤالها عما إذا كانت رؤيتها ليست سوى مجرد مثلاً لما يمكن أن تسعى إليه طبقة أخرى في المطالبة بالسلطة على الآخرين بدون وجود بيان محدد وواضح لتبرير ذلك. وربما كان لكل من "أوكين"، و"إلشتاين" أن يطرحا السؤال نفسه.

فقد تدفع "ماكينون" بأن إخفاق رولز في تضمين وجهة نظر النساء داخل الوضع الأصلي ليس سوى إغفالاً ينبثق عن نظام الهيمنة الذكورية الذي يجد مسوغاته في الفن الإباحي . لذلك فينبون أن يكون هذا الفن مستهدفاً بصفته المؤسسة الأولى التي



يجب الإطاحة بها، فإن أية مناقشة للحقوق لن تفضى إلا إلى حلول معززة لعبودية النساء. وكان لـ "رولز" بطبيعة الحال أن يدفع بأن الفن الإباحي رغم خطورته فهو ليس بهذا التغلغل إلى حد منع الأفراد في وضعهم الأصلي من التفكير بطريقة منصفة وعادلة تؤدي إلى مبادئ عادلة. فكل ما يلزمهم في هذا الشأن أن ينصتوا إلى الأطروحات أو الحجج المتنافسة، وقد قدمت "أوكين" خدمة عظيمة بالمساعدة في منحها إياهم.

أما باجليا فكانت ستجد صعوبة في مقارنة "رولز"، ولكن لأسباب لم يناقشها الآخرون. فقد تشكك باجليا في رؤية رولز بالنسبة لما يشكل الفردية الحقيقية. فالفرد عند رولز في الوضع الأصلي في نظر باجليا قد يكون متصوراً في صورة شخص حذر أكثر من اللازم، شخص متردد بشكل عام في الانخراط داخل نشاط يتسم بدرجة عالية من المغامرة. الفرد عند رولز من شأنه أن ينجذب إلى تأمين عديد من الفئات الاجتماعية الموجودة في سياق المجتمع المدني. لكن باجليا يستطالب بمساحة في المجتمع يقف فيها الأفراد بأنفسهم على استعداد للمخاطرة، والمغامرة في صالح أهدافهم، مترددين في الدخول إلى الأنظمة الجماعية للمجتمع المدني لخوفهم أن تفقد هذه البيئة فرصتهم في حياة فردية حقيقية. وكان لـ "رولز" أن يرد مشتكياً من أن رؤية باجليا لطبيعة الافراد تعد في أساسها دعوة لمنح حقوق خاصة، وامتيازات للأقلية، للنخبة الأرستقراطية عند نيتشه. ومن هنا سيتساءل "رولز" في الأساس: ما إذا كانت النزعة الفردية عند باجليا قادرة على تقديم المساندة الكاملة لتلك الحاجة إلى مد الحماية التي توفرها مبادئ المجتمع المدني الليبرالي لتشمل الجميع أم لا؟

أي ممن ذكروا هنا يعد الأفضل في تدعيم تقاليد المجتمع المدني كساحة لتوفير الحقوق للجميع بغض النظر عن النوع؟ سؤال نترك البت فيه للقراء .

## هوامش الفصل السادس عشر

( ١ ) Jean Bethke Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought (Princeton: Princeton University Press 1981). P. 15

( ٢ ) المرجع السابق، ص ١٥ .

( ٣ ) المرجع السابق، ص ص ١٥ - ١٦ .

( ٤ ) Carole Pateman, The Disorder of Women. (Stanford: Stanford University Press, 1989) , PP. 34 - 38.

( ٥ ) Carole Pateman, The Sexual Contract, (Stanford: Stanford University Press, 1988) .

( ٦ ) See Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought, PP. 174 - 75 . Hegel, Philosophy of Right, . ١١٤ ، فقرة ١٦٦ .

( ٧ ) Jean Bethke Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought, pp. 175 - 75 . She provides a close reading of Phenomenology of Spirit to support her position

( ٨ ) John, Stuart Mill, The Subjection of Women, ed. By Susan M. Okin, ( Indianapolis : Hackett Publishing Co. 1998 ) ,

( ٩ ) المرجع السابق، ص ص ٥ - ٦ .

( ١٠ ) المرجع السابق، ص ص ٤٦ - ٤٧ .

( ١١ ) المرجع السابق، ص ٤٧ .

( ١٢ ) المرجع السابق، ص ٩٧ .

( ١٣ ) المرجع السابق، ص ٦٩ .

( ١٤ ) المرجع السابق، ص ص ١٠٢ - ٠٣ .

( ١٥ ) المرجع السابق، ص ١٠٤ .

( ١٦ ) المرجع السابق، ص ٩٠ .

( ١٧ ) المرجع السابق، ص ٥١ .

( ١٨ ) Susan Moller Okin, Women in Western Political Thought, (Princeton: Princeton University Press, 1979) > P. 288 .

- (١٩) المرجع السابق، ص ٢٢٩ .  
 (٢٠) المرجع السابق، ص ٢٢٨ .  
 (٢١) Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, P 144 . Italics in text.

- (٢٢) Pateman, *The Sexual Contract*, ص ٦ .  
 (٢٣) المرجع السابق، ص ١٢٩ .  
 (٢٤) المرجع السابق، ص ١٥٣ .  
 (٢٥) المرجع السابق، ص ١٠٧ .  
 (٢٦) المرجع السابق، ص ١٢٧ - ٢٨ .  
 (٢٧) المرجع السابق، ص ١٢٨ - ٤٠ .  
 (٢٨) Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, (New York: Basic Books, 1989), PP. 128 - 29 .

- (٢٩) المرجع السابق، ص ١٢٩ - ٢٠ .  
 (٣٠) المرجع السابق، ص ١٢١ - ٣٣ .  
 (٣١) المرجع السابق، ص ٩٠ - ٩١ .  
 (٣٢) المرجع السابق، ص ١٠١ .  
 (٣٣) المرجع السابق، ص ١٠١ .  
 (٣٤) المرجع السابق، ص ١٠٢ - ٣ .  
 (٣٥) المرجع السابق، ص ١٠٧ .  
 (٣٦) المرجع السابق، ص ١٠٣ :  
 التلخيص مرة أخرى: تقضى مبادئ "رولز" فى العدالة أن يتم تنظيم المؤسسات الاساسية فى المجتمع أولاً من خلال التزام بالحرية الاساسية المتساوية، وثانياً من خلال مبدأ تكافؤ الفرص القائل بأن جميع المناصب فى المجتمع يجب أن تكون متاحة امام الجميع وانه عندما تقضى المنافسة إلى وضع يكون فيه لدى البعض ثروة، او نفوذ أو مسئولية اكبر لابد ان تعود هذه الفروق بالفائدة على اعضاء المجتمع الأقل حظاً.

- (٣٧) المرجع السابق، ص ٣٠١ - ٥٥ .  
 (٣٨) المرجع السابق، ص ١٧٥ .  
 (٣٩) المرجع السابق، ص ١٧٥ - ٦٧ .  
 (٤٠) المرجع السابق، ص ١٧٦ .  
 (٤١) المرجع السابق، ص ١٧٧ - ١٧٩ .  
 (٤٢) المرجع السابق، ص ١٨٠ - ٨١ .

Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, (Cambridge: Harvard University Press, (٤٣) 1987), PP. 8, 22, 34

(٤٤) المرجع السابق، ص ١٦ .

(٤٥) المرجع السابق، ص ٢٢٨ .

Catharine, A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, (Cambridge: Harvard University Press 1989), P. 136 (٤٦)

(٤٧) MacKinnon, *Feminism Unmodified*, ص ١٦٦ .

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٧٢ .

(٤٩) المرجع السابق، ص ١٧٣ .

(٥٠) MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, P 140

(٥١) المرجع السابق، ص ص ١١٢ - ٢١ ، ١٢٨

(٥٢) المرجع السابق، ص ١٩٩ ، also ١٤٠ .

(٥٣) MacKinnon, *Feminism Unmodified*, ص ١٧٣ .

(٥٤) المرجع السابق، ص ١٧٣ .

(٥٥) المرجع السابق، ص ص ١٧٩ - ٨٠ .

(٥٦) المرجع السابق، ص ص ١٨٤ - ٨٥ .

(٥٧) المرجع السابق، ص ١٨٩ .

(٥٨) المرجع السابق، ص ١٧٥ .

Catharine A. MacKinnon, *Only Words*. (Cambridge: Harvard University Press, 1993), pp. (٥٩) 91 - 92 .

(٦٠) المرجع السابق، ص ص ١١ ، ١٤ .

(٦١) المرجع السابق، ص ص ٢٨ - ٤١ .

(٦٢) MacKinnon, *Feminism Unmodified*, ص ٥٢ .

(٦٣) MacKinnon, *Only Words*, ص ص ١٢ - ١٧ .

(٦٤) المرجع السابق، ص ٩١ .

(٦٥) المرجع السابق، ص ١٠٩ .

Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, PP. 303-04 (٦٦)

(٦٧) المرجع السابق، ص ص ٢١٢ - ١٣ .

(٦٨) المرجع السابق، ص ص ٢٣٥ - ٢٦ .

Carol Gilligan, *In a Different Voice*. (Cambridge: Harvard University Press, 1993) originally published in 1982 pp. 73 , 171 (٦٩)



(٧٠) المرجع السابق، ص ١٦١، ١٧٣ - ٧٤ .

(٧١) Elstain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought, P. 329  
also, PP. 326 - 30, 336 - 37.

(٧٢) المرجع السابق، ص ٢٣٧ .

(٧٣) المرجع السابق، ص ٢٤٨ .

(٧٤) المرجع السابق، ص ٢٤٣ .

(٧٥) المرجع السابق، ص ٢٤٩ .

(٧٦) المرجع السابق، ص ٢٥٠ .

(٧٧) المرجع السابق، ص ٢٥٢ .

(٧٨) Nancy C. M. Hartsock, Money, Sex and Power : Toward a Feminist Historical Material-  
ism, (New York : Longman, 1993), P. 232

(٧٩) المرجع السابق، ص ٢٢١ .

(٨٠) المرجع السابق، ص ٢٢١ .

(٨١) المرجع السابق، ص ٢٢٤ .

(٨٢) المرجع السابق، ص ٢٢٥ .

(٨٣) المرجع السابق، ص ٢٣٦ .

(٨٤) المرجع السابق، ص ٢٢٦ - ٢٧ .

(٨٥) المرجع السابق، ص ٢٢٨ - ٢٩ .

(٨٦) المرجع السابق، ص ٢٣٩ .

(٨٧) المرجع السابق، ص ٢٤٠ .

(٨٨) المرجع السابق، ص ٢٤١ .

(٨٩) المرجع السابق، ص ٢٤١ .

(٩٠) المرجع السابق، ص ٢٤٢ - ٤٣ .

(٩١) المرجع السابق، ص ٢٤٤ .

(٩٢) المرجع السابق، ص ٢٤٥ .

(٩٣) المرجع السابق، ص ٢٤٦ .

(٩٤) المرجع السابق، ص ٢٤٧ .

(٩٥) المرجع السابق، ص ٢٤٧ .

(٩٦) المرجع السابق، ص ٢٤٧ .

(٩٧) Camille Paglia " Sexual Personae : The Cancelled Preface," in Sex, Art, and American,  
Culture, (New York : Vintage Books, 1992), P. 109

Camille Paglia, "No Law in the Arena," in *Vamps and Tramps*, (New York : Vintage Books, 1994) P. 30 .

(٩٩) المرجع السابق، ص ٥٠ ، ٥٧ - ٥٨ ، ٩٦ .

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٢٨ .

Camille Paglia . " The M.I.T Lecture" in *Sex, Art and American Culture*, P. 237. *Italics in text* . (١٠١)

Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. (١٠٢)  
( New York : Vintage Books, 1990 ). *Italics in text*.

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٢٢ . also ص ٨ ، ١٠ ، ١٢ .

(١٠٤) المرجع السابق، ص ٢٢ .

Paglia *Sexual Personae: The Cancelled Preface*, " P 107 (١٠٥)

(١٠٦) المرجع السابق، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(١٠٧) المرجع السابق، ص ١٠٨ . *Italics in text* .

Paglia, "No Law in the Arena," in *Vamps and Tramps*, P 32 . *Italics in text* . (١٠٨)

(١٠٩) المرجع السابق، ص ٢٠ .

Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, P. 32 (١١٠)

(١١١) المرجع السابق، ص ١٢ .

(١١٢) . Paglia "No Law in the Arena," in *Vamps and Tramps* , ص ٩٢ .

(١١٣) المرجع السابق، ص ٩٣ .

(١١٤) المرجع السابق، ص ٤٠ .

(١١٥) المرجع السابق، ص ٦٦ .

(١١٦) المرجع السابق، ص ٦٦ .

(١١٧) Paglia, *The Culture Wars*, " *Vamps and Tramps*, ص ١٠٨

(١١٨) المرجع السابق، ص ١١ - ١٢ .

Paglia "The M.I.T Lecture" in *Sex, Art and American Culture*, P 284, (١١٩)

(١٢٠) المرجع السابق، ص ٢٨٤ .

Paglia " No Law in the Arena," in *Vamps and Tramps*, P, 53 . (١٢١)

(١٢٢) المرجع السابق، ص ٥٣ - ٥٤



الفصل السابع عشر

المجتمع المدني

عود على بدء





## أولاً: ملخص الأطروحة الرئيسية

عزمنا في هذا الفصل على تقديم ملخص لموضوعات الكتاب الرئيسية، بالإضافة إلى مناقشة التوقعات المرتبطة بالمجتمع المدني في المستقبل. وسنركز كثيراً على ما ورد في الجزء السابق من انتقادات مختلفة للمجتمع المدني كأساس ننطلق منه لوضع رؤيتنا في مستقبل المجتمع المدني.

### ١ - المجتمع المدني كحيز مستقل

في مناقشتنا للمجتمع المدني ذكرنا أنه يتميز بصفتين رئيسيتين: كونه حيزاً مستقلاً يتألف من جماعات طوعية تعمل كمصد ضد السلطة، وكونه يروج لفضائل مدنية مهمة من قبيل الاحترام المتبادل، والتسامح. وسوف نتناول أولاً قضية الحيز المستقل، ونلخص كيف كان لمختلف الكُتّاب، والمفكرين الواردين في هذا الكتاب أن يتناولوا هذا البعد. ثم نلخص بعد ذلك ما ورد في رؤى هؤلاء المفكرين من وجهات نظر حول الفضيلة المدنية.

فيما يتعلق بالكُتّاب الكلاسيكيين، والمسيحيين نتصور أنهم كانوا سيعارضون خلق ذلك الحيز المستقل، الذي يمثل في الواقع بعداً غريباً على تفكيرهم. فبالنسبة لأفلاطون لا بد أن تكون اقسام النفس في مجتمع عادل منظمة بما يتفق مع متطلبات العقل، وعلى كل فرد أن يؤدي الوظيفة الأنسب له. وفي سبيل ذلك يجب على الحكام أن يضعوا نظاماً من التربية يشمل التدريب على فضائل مدنية من قبيل احترام القانون، وأيضاً الترويج لكذبة نبيلة توحى بأن إله الخلق **god of creation** يريد أن يؤدي كل شخص دوره في المجتمع على نحو جيد. والواضح أن وجود حيز منفصل أو مستقل **separate or autonomous sphere** في وضع كهذا قد يعيق من قدرة الحاكم على تربية المواطنين بصورة سليمة، وكذلك عن ممارسة كذبه عليهم، ومن ثم إدارة شئونهم بصورة ملائمة.

أما أرسطو، فقد رغب هو الآخر في مجتمع منظم وفق ما يحقق الأهداف التي يرسبها العقل. واعتقد أن أفضل مقاربة لهذا الهدف تتمثل في تسوية منظمة **ordered arrangement** تعضدها قيم أخلاقية عامة يمكن أن تكون بمثابة أسس للصدادة، والاجتماعية. مع ذلك- وكما رأينا- أيد أرسطو إقصاء العبيد، والنساء، ونوعيات مختلفة من العمال عن نور المواطنة، ومن ثم عن المشاركة الكاملة في المجتمع. بالإضافة إلى أن الأنوار المختلفة في المدينة كان عليها؛ حسب أرسطو؛ أن تدعم أولويات تلك المدينة **the polis**، ومن ثم لم يكن من الوارد أن يدعم أرسطو وجود حيز مستقل من جماعات توجد في وقت واحد مع الدولة.

أما تلك المقاربات المسيحية المختلفة التي ناقشناها فلم يكن لها هي الأخرى أن تجعل من الحيز المستقل للمجتمع المدني أولوية رئيسية. فقد رأى "أوغسطين" الدولة كحافطة للنظام في مدينة بشرية تملؤها الخطيئة. وقاطنو هذه المدينة ممن يأملوا في الفرار من هذا الوضع لن يروا في الحرية داخل هذا العالم هدفاً أساساً لهم، بل سيكونون في توق إلى التحرر من الخطيئة، وشوق إلى العدالة، الأمران اللذان لا يتأتيان إلا في العالم الآخر. في هذه الحالة لن يكون للمجتمع المدني ؛ بما له من حيز مستقل يكفل الحرية؛ علاقة بأهداف البشرية كما وردت عند "أوغسطين". أما "الأكويني" فقد سعى إلى إيجاد مجتمع عقلائي جيد التنظيم يستند إلى تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، وقد يكون الحيز المستقل بمثابة أساس لمسألة تلك التعاليم، ومن ثم تفويض سلطة الكنيسة. أما عن مفكرى الإصلاح؛ "لوثر" و"كالفن"؛ فقد رغبا في أن تقوم الدولة بالمساعدة في تيسير تعاليم المذهب المسيحي الإصلاحى. وبناءً على هذه الحقيقة فإن وجود حيز مستقل يسعى للتسامح مع أولئك الذين قد يشككون في المذهب الدينى الراسخ تعد في حد ذاتها مسألة لا يمكن التسامح معها.

أما رؤية "مكياقللى" في السلطة السياسية بصفتها لم تعد تستند إلى السلطة الكنسية أو الإكليريكية **ecclesiastical** بل إلى مهارات حاكم يعى ضرورة استخدام سلطته في إعلاء أفضل مصالح مواطنيه، فهي رؤية توحى بمجتمع يكون الأفراد فيه

أحراراً فى تتبع أنشطة مدعمة للذات بما يتلاءم مع متطلبات تدعيم الصالح العام. وبفضل هذه الرؤية كان لـ مكيافالى " أن يتقبل وجود حيز مستقل فى المجتمع طالما أن هذا الحيز لا يعمل على تقويض احترام القانون، أو احترام السلطة السياسية المستخدمة فى إعلاء الصالح العام.

وبالانتقال إلى العالم الحديث نرى "هوبز" وقد اعتقد فى فضائل مدنية بعينها كاحترام الحقوق، والعدالة، والعرفان، وأعطائها أهمية أساسية. لذلك كان من الوارد بلا شك أن يظهر الحيز المستقل فى ذلك النوع من النظام الحافظ لتلك القيم. ولكن لعدم اعتقاد هوبز فى إمكانية بلوغ تلك القيم بدون أن يفرض الالتزام بها من خلال قوة الدولة، ولأن دولة هوبز قد خولت ما يكفى من السلطة لتهديد الحقوق التى يفترض أن تحميها، فقد كان من المحتمل أن تكون الدولة دائماً فى توتر بالغ مع ذلك الحيز المستقل المكون من جماعات داخل المجتمع المدنى، وتكون دائماً على استعداد لتهديد استقلاليته.

أما مذهب "لوك" فى التسامح عند اقتترانه بمفهومه عن الحكومة المقيدة، ومقاربة حكم الاغلبية الخاضع ل قيد احترام حقوق الجميع، فمن شأنه بلا شك أن يجعل من وجود الحيز المستقل أمراً ممكناً. والحقيقة أن الحيز المستقل عند لوك من شأنه توفير الحماية للحرية الدينية من تدخلات الدولة. ومن ناحية أخرى فإن فلسفة "روسو" المتمثلة فى الإرادة العامة قد لا تكفل الحماية للحيز المستقل مثلما كان لمقاربة لوك أن تفعل. فرغم كل شىء، وبمجرد تحديد المجتمع للصالح العام من المفترض أن يقوم الجميع بتدعيمه، والإعلاء من شأنه، ومن ثم فتشكيك أى فرد فى ذلك الصالح العام سيكون بمثابة تصرف ضد الإرادة العامة. والمحصلة أننا نجد "روسو" ينفى بشكل قاطع تخويل الحيز المستقل كثيراً من المصادقية. وبالرغم أنه من الممكن دائماً أن يتم تحديد الصالح العام بطريقة من شأنها توفير الحماية للحيز المستقل، إلا أن هذه المقاربة ليست واردة، فقد سعى "روسو"؛ كما بيناً فى الفصل الثامن؛ إلى صيغة من التشاور التى يمكن فى إطارها تطوير مفاهيم مهمة للصالح العام، وذلك بفضل حقيقة مفادها أن الخلافات بين



الناس كانت خلافات خفيفة. رغم ذلك فإن الحيز المستقل الذى يوحى بنظام يركز فيه أصحاب الرؤى المتباينة على أفراد مساحة لتلك الرؤى، يمثل بالنسبة لـ "روسو" خبرة مدمرة للسعى إلى الصالح العام.

أما مقاربة "كانط" فى تأمين الحقوق، فقد كانت من شأنها أن تخلق توازناً للمصالح بحيث لا يمكن لمصلحة اجتماعية أن تجنى الكثير من السلطة ليصبح الجميع خاضعين لها. وهذه الرؤية توحى بوجود حاجة إلى حيز مستقل فى مجتمع يملك كل فرد أو كل جماعة فيه قدرًا كافيًا من السلطة تضارع سلطة الجماعات الأخرى. وقد جاء المجتمع المدنى عند "هيجل" كوضع يموج بمصالح متنوعة تتصارع مع بعضها البعض. وأدخل هيجل الدولة فى المجتمع المدنى، وجعلها تخلق أساساً - فى هذا النظام - لمجتمع يقوم على التزام بتدعيم الصالح العام. والمشكلة التى تعترى هذه المقاربة كونه يوحى بأن الدولة يمكنها أن تغزو الحيز المستقل للمجتمع المدنى وقتما تشاء، ومن ثم فهو يعد مخطئًا باستقلاليته. مع ذلك، ولأن دولة هيجل تستند إلى مفهوم التفكير العام والتشاور، فلن يُخوّل لها مطلقًا ما يكفى من السلطة ما يجعلها تطيح بالحيز المستقل. ومن ثم فمن الوارد جدًا أن يظل الحيز المستقل من الجماعات الطوعية قائمًا فى مجتمع هيجل.

وفيما يتعلق بحاجة "ستيوارت مل" إلى حيز مستقل، نجد أن هذه الحاجة إنما تنبعث من تشديده على المشاركة العامة للجماعات الطوعية فى إعلاء وظائف حكومية مهمة. حيث لم يشأ "مل" أن يترك جميع وظائف الحكومة للجهاز البيروقراطى، لأنه فى تلك الحالة سيفقد الأفراد ما يحتاجون إليه من مهارات، وقدرات من أجل فهم القضايا، وإجراء التشاور بصددتها، وكذلك تحمل بعض من المسؤولية فى حلها. أما الليبرالية السياسية عند "رولز" فكان لها أن تدعم الحيز المستقل فى إطار ما يطمح إليه من مجتمع يمكن فيه لجماعات - تحمل مفاهيم أخلاقية مختلفة - أن تعيش معًا فى بيئة تتميز بالتسامح مع وجهات النظر الأخلاقية لبعضهم البعض. وعلى هذه الجماعات أن تعتنق مبادئ "العقل العام"، بما فى ذلك احترام حقوق الجميع، وإلا

فسيتعرض استقلال الحيز المستقل للخطر إما من قبل الجماعات المختلفة أو من قبل الحكومة.

وأخيراً؛ من بين المحافظين؛ سيبدو كلُّ من "توكفيل" و"أواكشوط" من أقوى المؤيدين لوجود حيز مستقل للجماعات. حيث يرى "توكفيل" أن مطلب التحديد السليم للمصلحة الذاتية بما يتفق واحترام معايير الصالح العام لا يمكن أن يبرز إلا عندما يتحمل الأفراد مسئولية شئونهم الخاصة. في سبيل ذلك يقوم الأفراد بتكوين الجماعات، والمشاركة في الحكومة؛ خاصة على المستوى المحلي؛ ومن خلال هذه الأنشطة يتعلمون تحديد مصالحهم بطرق تتوافق مع حاجات المجتمع ككل. ومن ثم فبالنسبة لـ "توكفيل" سيكون من الأهمية البالغة أن نحافظ على استقلالية الحيز المستقل نظراً لأن هذه الاستقلالية ستكون بمثابة المادة المساعدة لمشاركة المواطنين التي تساعد على حفظ الاحترام للصالح العام. أما المجتمع عند "أواكشوط" فيسعى إلى إرساء العمل الإنساني برمته وفق المعايير المحددة لقواعد السلوك والتي تتيح أكبر قدر ممكن من الاستقلالية. في الوقت نفسه سيتجنب أواكشوط حصول الدولة على أية سلطة للدخول في المجتمع، والتدخل في هذه القواعد ، لأنه في تلك الحالة ستسيطر الدولة على حياة الناس، ومن ثم تنكر عليهم استقلالهم. وفي تشديده على هذا العنصر يحتفى أواكشوط بالحيز المستقل للمجتمع المدني كوضع يحمي الناس مما تقوم به الدولة المركزية المتسلطة من اقتحامات.

وبطبيعة الحال، وكجزء من تقديم العام للمجتمع المدني سنجد نقاد المجتمع المدني يشككون في حقيقة الحيز المستقل. فبالنسبة لـ "ماركس" يمثل المجتمع المدني أساساً لاستغلال العمال وإذلالهم، ومن ثم ليس هناك حيز مستقل حقيقى يتيح للعمال التطوير الكامل لقدراتهم. وبالنسبة لـ "نيتشه" فإن المجتمع المدني يُعلى من عقلية القطيع، وبالتالي ليس هناك حيز مستقل حقيقى من شأنه أن يتيح للطبقة الأفضل فعلياً أن تخلق من القيم ما يثرى الحياة ويعززها. وبالنسبة لبعض النسويات، فنظراً لأن المجتمع المدني يعلى من وضع أبوى ، فإن الحيز المستقل لا يمكنه الظهور إلا حيث يُخلع على النساء فرصتهن في نفس الحقوق والفرص الممنوحة للرجال.

## ٢ - الفضيلة المدنية

على حد ما طرحنا من جدال فى الفصل الأول يشير المجتمع المدنى؛ علاوة على الحيز المستقل؛ إلى البيئة الأخلاقية الأعم التى تدافع عن الحقوق الفردية فى إطار يحافظ على احترام تلك الفضائل المدنية التى يمكنها تأمين هذه الحقوق والالتزامات العامة اللازمة للمحافظة على استقرار المجتمع.

وقد تتبعنا فى هذا الكتاب مفاهيم كلاسيكية، ومسيحية للفضيلة المدنية بفرض تقديم نموذج مقابل لما ورد فى مقاربات المجتمع المدنى الحديث من وجهات نظر حول الفضيلة المدنية. فى كلتا الحالتين نجد عادات الفضيلة المدنية توجه الناس نحو تدعيم الصالح العام. ومع ذلك هناك فارق كبير فى الطريقة التى تستخدم بها فكرة الصالح العام فى كل من السياقين. فالصالح العام فى السياق الكلاسيكى، والمسيحي يطالب المواطنين بتدعيم تلك الالتزامات المرتبطة بالإسهامات المتوقعة من كل فرد تأديتها للمجتمع.

فقد كانت هوية الناس فى سياق التقاليد الكلاسيكية، والعصور الوسطى مرتبطة بمعايير تقتضى منهم المساهمة فى أهداف اجتماعية عريضة. فالصالح العام عند افلاطون يتمثل فى العدالة، وذلك فيما يتعلق بكل من التسوية السليمة لأقسام النفس، وأيضاً قيام الشخص بأداء الوظيفة الأنسب له على نحو جيد. وعند أرسطو يقوم الصالح العام على تقاسم قيم أخلاقية عامة تتضمن الفضيلة المدنية للصدقة، والأداء الفائق للوظائف المختلفة التى قد يشرع فيها المرء على مدار حياته. وعند "أوغسطين" لا يُترك الصالح العام إلا عندما يساعد الناس فى المحافظة على سلام، ونظام المجتمع فى تتبع أفرادهم لرحلتهم أو حجهم مروراً بالمدينة الأرضية على أمل إدراك السعادة الأبدية فى العالم الآخر. كما يرتبط الصالح العام عند الإكويني بالمحافظة على المجتمع المسيحى القروسطى الذى يستند نظامه العقلانى إلى الإيمان بالعقل الإلهى والقانون الطبيعى، بالإضافة إلى التزام الناس بالقانون الإنسانى. أما بالنسبة لمفكرى الإصلاح يرتبط الصالح العام بقيام المرء بتنفيذ واجباته كمسيحي، وذلك بإبراز البر بالآخرين

وتدعيم واجباته كمواطن متضمناً ذلك مساعدة الدولة فى جهودها للحفاظ على السلام، والعدالة المدنية. وعبر جميع هذه الرؤى والمواقف نجد عادات الفضيلة المدنية تطالب الأفراد بتدعيم احترام القوانين، والمبادئ الرئيسة للمجتمع، والحكومة.

أما مكياقللى الذى يمثل الشخصية الانتقالية من العصر الكلاسيكى والمسيحى إلى العصر الحديث ، فقد دعم عادات المجتمع المدني المشجعة لاحترام القانون، والصالح العام للمجتمع، بما فى ذلك مبادئ الحكومة الجمهورية القائمة على المشاركة فى السلطة بين الطبقات المختلفة فى المجتمع. لكنه فى إعلائه هذا البعد الأخير كان يأمل فى توحيد عناصر الرؤية الكلاسيكية للفضيلة المدنية مع الالتزام الحديث بإعلاء الحرية الشخصية الأوسع للمواطنين.

وفى الرؤى الليبرالية الحديثة للمجتمع المدني يُتوقع من الأفراد المحافظة على فضائل مدنية عامة بعينها فيما لا يتعارض وبعض ما وجد فى المجتمعات الكلاسيكية، والمسيحية من قبيل احترام القوانين وتدعيم الصالح العام للمجتمع. ولكن فى الوقت نفسه يجب أن تقوم معايير الفضيلة المدنية خاصة التسامح والاحترام المتبادل كشرط لتأمين الحقوق، والحرية الفردية التى تقوم هذه الحقوق بحمايتها.

وفى الرؤى المحافظة الحديثة للمجتمع المدني تصبح أهمية المحافظة على احترام عادات الفضيلة المدنية هى المسألة الأكثر بروزاً، وذلك لما يوجد فى المجتمع المدني الليبرالى من تشديد عظيم على الروح الفردية. فرغم أن التسامح، والاحترام المتبادل فضيلتين غير منبونتين فإن المحافظين يرغبون فى تذكيرنا بالحاجة إلى تقييد، وكبح الفردية، واستخدام مذاهب الفضيلة المدنية فى هذا الغرض. فالمحافظ سواء كنا نتكلم عن "بيرك" أو "توكفيل" أو "أواكشوط" يميل إلى القلق من أن تودى الفردية بالتقاليد، والأعراف العظيمة التى تعزز من وجود أساس للازدهار الإنسانى الكامل.



### ٣ - الاحترام المتبادل

يمثل الاحترام المتبادل فضيلة مدنية ذات دور محوري في كتابات المدافعين الليبراليين عن المجتمع المدني من أمثال "هوبز"، و"لوك"، و"كانط"، و"هيجل"، و"مل"، و"رواز". حيث نجد الاحترام المتبادل في كل حالة من هذه الحالات، وبصفته وسيلة لتأمين الحقوق الأساسية للآخرين، ينم عن فكرة مفادها أن الناس في صياغة رؤاهم الخاصة للحياة، وتحديد أفضل أساس لتنفيذ أهدافهم لابد أن يمنحوا الاعتبار لآراء وقيم الآخرين ويفهموها. ولا تعنى هذه الفكرة أننا مطالبون بالاتفاق مع الآخرين، بل كل ما علينا هو مجرد أفراد مساحة لمن لا نتفق معهم، وفي سبيل ذلك نعزز الشروط التي تجعل من الممكن لكل شخص الحصول على نفس الحريات، والحقوق الأساسية.

وبالرغم من أن "هوبز" لا يتبع فكرة الاحترام المتبادل بنفس الطريقة التي انتهجها الآخرون في هذا الكتاب، إلا أنه يقدم إمكانية لتحقيق هذه الفكرة عند تدعيمه لقوانين الطبيعية، أو الفضائل المدنية من قبيل: العرفان، والعدالة المعززة لأخلاقيات التعاون، والحاجة إلى حماية الحقوق للجميع. أما "لوك" فقد كان تشديده أكبر على فكرة التسامح رغم أن نظريته تحتاج إلى فضيلة الاحترام المتبادل في سبيل تأمين الحقوق في مواجهة التوترات المرتبطة بالخلافات الدينية، والصراعات التطبيقية الناشئة عن علاقات السوق. إلا أن مفاهيمه عن حكم الأغلبية المقيدة، والحكومة المقيدة، خاصة عند اقترانها بالتسامح، تحافظ على إمكانية تحقيق الاحترام المتبادل، ومن ثم تمهد الطريق أمام "لوك" للتغلب على مهددات الحرية المرتبطة بالصراعات التطبيقية، والدينية. هذا ونجد أن مقاربة "كانط" في الاحترام المتبادل تجسد الالتزام بالتفكير العام، حيث يتتبع الأفراد الحقيقة من خلال حوار يضمن فيه أن يأخذ الأفراد آراء الآخرين مأخذ الجد. أما مفهوم "هيجل" عن الاحترام المتبادل فينتظر من الأفراد الاهتمام، والمبالاة بآراء، ومواقف الآخرين في مجرى وضع السياسات داخل إطار العملية السياسية. في حين أن التزام "مل" بالمحافظة على الشرائع التي تتيح للأفراد الازدهار الفكري يتطلب منهم وضع الاعتبار الكامل لأطروحات أو حجج الآخرين في مجرى تحديد أحكامهم. بينما

نجد مفهوم "رولز" الخاص بالتفكير العام لا يتطلب من الناس أن يقوموا بصياغة القضايا العامة بعين المحافظة على حقوق متساوية للجميع فحسب، بل أيضاً أن يضعوا في اعتبارهم مواقف الآخرين عند انخراطهم في التفكير العام. وأخيراً ينتهج "روسو" - الناقد الرئيسي لكل من هوب و"لوك" - منهجاً للتشاور يقوم على الأمل في المحافظة على أقل قدر من الخلافات بين الناس. فيبدو انه ينفي أن يكون الأشخاص ذوو الرؤى والمواقف الأخلاقية ، المختلفة رايكالياً ، في حاجة إلى إفساح مساحة لبعضهم البعض، وهو ما يجعل الاحترام المتبادل مسألة ضرورية.

يمكن أن يقال على المدافعين عن المجتمع المدني من بين المحافظين إنهم يجعلون من الاحترام المتبادل قيمة رئيسية. حيث نجد "بيرك" يُقيم رؤيته للحقوق في المجتمع المدني على حاجات أساسية تأصلت طويلاً بفعل ثقافة، وتقاليد المجتمع. وبعنايته لهذه الحاجات فإن المجتمع المدني يبدي اهتماماً بمنح الفرص للطرق المختلفة للحياة التي تشكل بدورها المجتمع. وبالنسبة لـ "توكفيل" يعد الاحترام المتبادل جزءاً من خبرة العملية السياسية المفتوحة التي يتعلم الأفراد فيها؛ ومن خلال المشاركة مع الآخرين نوى المصالح المختلفة؛ أن يعيدوا تحديد مصالحهم لتشمل حاجات الآخرين. علاوة على ذلك ففي قلب هذا المذهب من "الفهم السليم للمصلحة الذاتية" هناك صيغة من الحياة الجماعية تقوم على فضائل الاعتدال والكبح الذاتي، فضائل تسمح للأفراد بترك مساحة لآمال، ومصالح الآخرين، بينما يكونون قادرين في الوقت نفسه على تدعيم سياسات في صالح جميع المواطنين. أما المجتمع المدني *civitas* عند "أواكشوط" وبتفاديه السياسات القائمة على الرغبة في الإشباع ، فإنه يؤكد على قواعد للسلوك التي تسمح لكل شخص بالانخراط في الأنشطة التي يحبها، ويرغب من أجلها في الحصول على الاعتراف به من قبل الآخرين *recognition* استخداماً لمصطلح هيجل.

#### ٤ - التسامح

التسامح هو مبدأ سياسى يشير إلى أن الأفراد عليهم أن يتعلموا كيف يعيشون، ويسمحون لغيرهم أن يعيشوا، ومن ثم يتيحون للآخرين؛ ممن يعتنقون رؤى مختلفة عن رؤاهم؛ ممارسة تلك الرؤى دون تدخل منهم. لذلك يبدو مبدأ التسامح مشابهاً للاحترام المتبادل من حيث كونه يترك مساحة للآخرين ممن تختلف معتقداتهم عن المعتقدات الخاصة ببقية المجتمع. لكن التسامح قد لا يحقق فى حقيقة الأمر هذا الهدف. فكما رأينا عند "لوك" لم يكن للتسامح الذى كان يكفل الفرصة للحرية الدينية أن يمتد ليشمل الكاثوليك والملاحدين. مردُّ هذا الموقف فى الأساس إلى الرؤية القائلة إن أولئك الذين تؤخذ طرقهم فى الحياة باستخفاف أو ازدراء من قبل الكثيرين فى المجتمع ، قد لا يُمنحون الحقوق نفسها المكفولة للجميع. ومن ثم لا يصبح فى مقدرة التسامح حماية حقوق الجميع إلا عندما يكون مطعماً بمبدأ الاحترام المتبادل.

#### ٥ - الاستقلالية

مفهوم وثيق الصلة بكل من الاحترام المتبادل، والتسامح، وعلى نفس الدرجة من الأهمية، مفاده أن الناس لابد ان يكونوا قادرين على اعتبار انفسهم أفراداً لديهم الحرية فى اتخاذ أحكامهم الخاصة، وتطوير آرائهم بصدد أمور مهمة على الصعيدين السياسى، والشخصى. وباتخاذ هذه الرؤية يجب أن يكون واضحاً أن الاستقلالية لا تدل على أن الناس يقومون بأحكامهم بانعزال عن الآخرين. فالحقيقة أن الأفراد فى حاجة إلى الآخرين لمساعدتهم فى التوصل إلى أحكام بصدد التخطيط السياسى الأفضل، والاختيار الأفضل لمجال العمل، وما شابه. فالناس باحترامهم للآخرين يعترفون بالحاجة الى أن يأخذوا فى اعتبارهم رؤى ومصالح وحاجات الآخرين. حيث لا تتخذ الأحكام إلا كمحصلة لاعتبار الأفراد الدقيق فى حجج أخرى غير حججهم واختبار وجهات نظرهم فى مقابل وجهات نظر الآخرين. ولم يرمز أحد إلى هذه الروح أفضل مما فعل سقراط، وليس من مقاربة فى التفكير السياسى تجسد هذه الفكرة

أفضل من منهج التفكير، والتقصي الذي وجد باسم سقراط مثلما رأينا في مقدمة هذا الكتاب. ويمكننا أن نجد هذه الفكرة في ثوبها الأكثر حداثة فيما طرحه كانط في رؤيته للعقل العام، وفي التزام "مل" بالنقاش الحر المفتوح، وفي التزام "هيجل" بالحوار العام القائم في بولة أخلاقية، وأخيراً في مقاربة "رولز" للعقل العام الذي نجده في إطار تناوله لليبرالية السياسية.

ولقد دافع مؤيدو المجتمع المدني من بين المحافظين عن رؤية للاستقلالية شملت أيضاً احترام آراء الآخرين. فلا شك أن تشديد "بيرك" على عملية التشاور في الحكم رغم اقتصرها على فئة نخبوية، يفصح عن هذا الميل. كما كان الوضع الديمقراطي لـ "توكفيل" قائماً على تشاور يجد فيه أعضاء المجتمع أساساً لإتيان مصالح وحاجات مختلفة. علاوة على أن العالم السياسي لـ "أواكشوط" كان قائماً لكي يحقق للمواطنين إمكانية الانخراط مع بعضهم البعض في حوار بصدد طبيعة قواعد السلوك التي يمكن أن تحكم الفعل الإنساني.

## ٦ - تجربة السوق

راود مفكرو المجتمع المدني، وكذلك نقاده قلق من تلك الأمور الواقعية التي تنزع نحو تقويض الفضيلة المدنية. ونظام السوق الذي يمثل أهمية محورية للمجتمع المدني يأتي بهذه المخاوف إلى مقدمة الأحداث. فكما رأينا عند مناقشتنا لـ "آدم سميث" في الفصل الأول، لم يرتبط نظام السوق - رغم تشجيعه للفرد على السعي لتحقيق المزيد من الثروة الشخصية - بأقول أو زوال الفضيلة المدنية. على العكس، دفع "سميث" بأن الحياة السياسية عندما تُرى في ضوء خلفية من النظرة الأعم للشخصية الإنسانية بما في ذلك التعاطف الطبيعي، يمكن أن تصبح مصدراً للإعلاء من شأن الفرد الذي توجهه المصلحة الذاتية بدون أن يكون في الوقت نفسه أنانياً، ولا غير عابئ بأهمية المحافظة على فضائل مدنية من قبيل التسامح، والاحترام المتبادل.



إلا أن كلاً من الليبراليين، والمحافظين كان لديهم كما رأينا تحفظات على ذلك، ولناخذ الليبرالية أولاً. بالنسبة لـ "مل" فقد سعى لتحقيق إصلاحات تقوم على وجهة نظره في الاقتصاد الثابت الذي يمكن أن يتجنب الآثار الضارة للميل الاستحواذية المميزة لحياة السوق. تلك الميل التي تساهم بقدر كبير في الظلم، وعدم القدرة على تقدير القدرات العليا. وقد حاول "هيجل" أن ينحى مخاطر حياة السوق جانباً بالدفاع عن مفهومه الخاص بالدولة الأخلاقية، والمؤسسات الاجتماعية التي جسدت مثاليته الأخلاقية مثل النقابات، والحقيقة أن كلاً من "مل" و"هيجل" قد ردا بطريقة ما على "روسو" الذي لم ير كيف أن عقلية السوق ذات النزعة الفردية العالية للمجتمع المدني لن تتحول سوى إلى طريقة استحواذية لحياة مدمرة للفضيلة المدنية. وحل تلك المشكلة التي يطرحها السوق يتمثل عند "رولز" في إرساء مبادئ أساسية للعدالة تسعى إلى تحقيق التوزيع العادل للحريات، والفرص الأساسية. والنقطة المحورية في حجة رولز أن نظام السوق لابد من كبحه دائماً بواسطة القرارات السياسية، والسياسات المجسدة لتلك المبادئ.

ويمكننا أن نرى مخاوف المحافظين بصدد الميل المدمرة لحياة السوق في تطلع "بيرك" وأمله في إقامة الدين كأساس للمجتمع المدني، بحيث تبقى القيم الروحانية دائماً ذات أولوية ومكانة تفوق القيم المادية. وكان أمل "توكفيل" في أن تقوم المشاركة في الجماعات الطوعية وفي الحكومة التي تتيح الحرية السياسية الكاملة لكل مواطن بالمساعدة في خلق شعور بالمسؤولية المدنية التي تتيح للأفراد أن ينحوا جانباً السعى وراء المادية التي تتغذى في نظام السوق. وقتها فقط يمكن تحقيق الخير الأعم للمجتمع. وساور توكفيل أيضاً الأمل في أن يتمكن الالتزام بالقيم الدينية من تغيير عقلية السوق ذات التوجه المادي. وقد انتاب "أواكشوط" قلق من أن تتحول الدولة إلى ميكانيزم أو آلية للسيطرة المركزية، مهددة بذلك الاستقلالية تحت مسمى منح الناس منافع مادية. وقبل مجتمع يقوم على هذا المنطق إنما ينبثق عن خبرة أو تجربة حياة السوق التي تشجع الأفراد على تتبع مزيد، ومزيد من الراحة المادية.

## ٧ - قيمة المجتمع المدني.. السعى إلى المساواة

يطمح المجتمع المدني في إيجاد حيز لجميع تلك القيم التي فرغنا تَوْأً من عرضها. ويقوم بذلك من خلال أكبر قدر ممكن من التقريب بين أعظم آماله وأفضل إنجازاته- معاملة كل فرد كشخص مساوٍ لكل الآخرين عن طريق تأمين الحقوق الأساسية نفسها لكل فرد، وهو ما لا يقتصر فقط على الحقوق السياسية التي تتيح للمرء المشاركة في تغيير سياسات الحكم، بل يشمل كذلك تلك الحقوق التي تؤمن استقلالية المرء في أطر العالم الخاص من أصدقاء، وأسر، وجماعات طوعية. فعندما تدرك المساواة كاملة، فهي تشكل ما يجعل المجتمع المدني عادلاً.

وعلى مدار ما تم من مناقشة لمفكرى المجتمع المدني، صار من الواضح أن تأمين المساواة يتطلب المحافظة على مؤسسات حكومية تحافظ على حكم القانون. وهذا ما يعنى أن الحكومات يجب أن تصمم بحيث يمكن للقانون المكرس لحماية نفس الحقوق للجميع أن يطبق بالعدل على كل مواطن. فالحكومات أيّاً كان شكلها- سواء أكانت ديمقراطية "رولز" الدستورية التي تحافظ على مقاربة فصل السلطات التي وجدناها عند "لوك" أو "كانط" أو "مل"، أو كانت حكومة هوبز الوحشية أو كانت ملكية "هيجل" الدستورية- يجب أن تعمل في صالح مبادئ معقولة: أى احترام حقوق الجميع. ونفس الالتزام بحكم القانون نجده وسط المحافظين المؤيدين للمجتمع المدني أيضاً، فالحكومة مرة أخرى تقوم في تنفيذها لحكم القانون بإعلاء مصالح الجميع، وليس مصالح القلة في سبيل حماية حقوق كل مواطن في المجتمع.

هذا بالإضافة إلى أن السعى إلى المساواة لا يمكن المحافظة عليه من خلال حكم القانون فقط، بل أيضاً من خلال كثير من المجموعات، والجمعيات التي توجد جنباً إلى جنب مع الحكومة في حيز مستقل. فبدون الحيز المستقل لن يكون هناك أساس لمقاومة الحكومة إذا ما حادت عن مجرى الالتزام بالحقوق. وبالدرجة نفسها من الأهمية نجد أن وجود الحيز المستقل من أجل العمل الفردي المستقل يتيح للأفراد أن يتبعوا في حياتهم تلك المسارات التي تعطيهم المعنى، والدلالة التي يتعطش إليها الناس في العصر

الحديث (مثلما برهن نيتشه). وكما نكرنا كثيراً في الكتاب، تتيح هذه الجماعات للأفراد خيارات متنوعة في الحياة، يصبحون من خلالها قانرين على إبراز قوتهم وصفقتهم الأساسية كأفراد آدميين.

## ثانياً: مستقبل المجتمع المدني

نعتقد أن معظمنا الآن سيتقبل مفهوم المجتمع المدني كفكرة مهمة. ولكن قد يزعم كثيرون؛ ولهم مبرراتهم؛ أن المجتمع الذي يعرفونه- والمقصود هنا امريكا- لديه من الظروف ما يحول دون بلوغه هذه الفكرة على أرض الواقع. وكل ما يجب على المرء أن يفعله لتقديم حجة قوية في هذا المقام هو أن نشير إلى أمثلة مختلفة. في المقام الأول نجد أن الطبيعة التنافسية الفظة للحياة المعاصرة غالباً ما تمحو البعد الشخصي من علاقتنا ببعضنا البعض حيث نجد فرص تطوير الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل بعيدة كل البعد.

يمكن إعطاء أمثلة أخرى لإظهار مدى صعوبة بلوغ فكرة المجتمع المدني في الواقع. فقد يشير المرء، على سبيل المثال، إلى أن الجمعيات الطوعية في الحياة المعاصرة مثل الجمعيات التجارية أو جماعات تكتلية أخرى تؤكد بدرجة عالية على منظورات متجزئة لا تعلم الناس احترام الفضيلة المدنية سواء كما هي محددة في ضوء احترام القانون والمبادئ الأساسية للمجتمع أو كما هي محددة في ضوء التسامح، والاحترام المتبادل. علاوة على أن الجماعات التطوعية مثل الجماعات الدينية، أو العرقية غالباً ما تسعى إلى فرض طرق للحياة على أعضائها بغية أن تنكر عليهم الحقوق الأساسية التي منحهم المجتمع إياها. ويعد هذا الوضع مشكلة على نحو خاص بالنسبة للنساء في تلك الجماعات حيث تكون هناك أخلاق تقرها رؤية دينية عالمية لا تنكر على النساء الفرص المتساوية مع الرجال داخل الجماعة نفسها فحسب بل أيضاً الحقوق المتساوية في علاقتها بالرجال في المجتمع الأوسع. وكدليل إضافي على الفشل في بلوغ فكرة المجتمع المدني على أرض الواقع يمكننا الإشارة إلى معدلات الفقر الأخذة في الارتفاع والتي تركز الفقر كعقبة رئيسية أمام تحقيق التكافؤ الكامل في الفرص،

وكذلك بالإشارة إلى التمييز المستمر ضد جماعات مختلفة، وإلى عجز المجتمع عن منح الحقوق الكاملة على أساس متساو لكل فرد، وأيضاً إلى نظام سياسى يبدو فى الغالب متسربلاً فى الفساد، وعاجزاً عن حماية حكم القانون. وربما يتمثل الأمر الأكثر خطورة فى هذا المقام فى الميل المتزايد لإنكار الرعاية الأساسية للأطفال ليس فقط فى إطار الفشل المتزايد فى توفير بيئة مغذية للحب والوجدان، بل كذلك فى ضوء النقص المتزايد فى الالتزام بتوفير التعليم المثرى لجميع الأطفال.

وعلى مؤيدى المجتمع المدنى أن يجدوا حلولاً لتلك المشكلات، وغيرها من المشكلات الأخرى التى لم نذكرها، وذلك إذا أرابوا للمجتمع المدنى أن يبقى على المدى البعيد. ولكن حتى بافتراض أن المشكلات التى ذكرناها يمكن أن تحل، هناك مجموعة أخرى من المشكلات الأخطر تبقى مطروحة أمام من يريد تأمين مصير المجتمع المدنى لزمان طويل.

وكما يشير نقاد المجتمع المدنى، غالباً ما يضع المجتمع المدنى قناعاً يخفى أشكالاً من الإستبداد التى تضر بالأهداف الأساسية التى يدعو إليها. وسأقوم فيما يلى بتلخيص الأنماط الأساسية الثلاثة للنقد تحت ثلاثة عناوين فرعية: بيروقراطية، واقتصادية، وشخصية. فإذا كان المجتمع المدنى لا يستطيع مواجهة التحديات التى تطرحها هذه الانتقادات الثلاثة لن يكون من الوارد إذن إدراك الطموحات، والآمال المتعلقة بالمجتمع المدنى.

## ١- عوائق بيروقراطية

يوحى تحليل "فيير" لعقلية القفص الحديدى **iron cage mentality** المميّزة للحياة المعاصرة بأن الأفراد فى المجتمع المعاصر يجدون أنفسهم فى أوضاع لا توفر - أو نادراً ما توفر - فرصاً للفكّاك من الروتين والعمليات المقررة سلفاً. فى هذا السياق يتعلم الأفراد اتباع قواعد معينة، مؤيدين بذلك الممارسات الخاصة بعمليات شديدة التحديد تعتبر أساسية فى تحقيق المهام الخاصة والمحددة التى يكلفون بها. ولكى



ينجحون في هذا المسعى يجب على الأفراد أن يطوروا من مهارات متخصصة، قد تتطلب تدريباً فكرياً مكثفاً وايضاً تنمية وتجديد مستمر للمهارات. وهو ما سننطلق عليه المقاربة الإجرائية process approach في التفكير والحياة.

وقد تتطلب المقاربة الإجرائية من الأفراد ألا يولون سوى اهتماماً قليلاً short shift لعناصر أخرى مهمة داخل الذات. على سبيل المثال يملك الناس كثيراً من المصالح المختلفة التي يتوافق كل منها مع عناصر مكونات الذات التي قد تنكرها المقاربة الإجرائية تماماً في سبيل نجاح العمل. ما هي تلك المصالح، ومن اين تنطلق؟ هناك أبعاد كثيرة داخل عقولنا سنسميها- استرشاداً بـ "مل"- قدرات العقل العليا. فنحن غالباً ما ننظر إلى العالم من منظورات تشير إليها هذه القدرات، فقدرتنا الجمالية على سبيل المثال تحثنا على تناول العالم من منظور ما لإيجاد ما يبهجنا من زاوية جمالية. وفي سبيل ذلك قد نفصح عن اهتمام بتحديد إمكاناتنا بطرق تسمح لنا أو للآخرين بالتعبير عن طرق للحياة تبدو حيوية ومثيرة، لكنها تبدو أيضاً معاقة من قبل السياقات أو الأنظمة الجارية. وقد نجد البعض يشرعون في هذا من خلال الشعر، بينما يقوم به آخرون من خلال استكشاف أشكال مختلفة من الفلسفة، أو الموسيقى، أو فن الاستعراض.

وهناك قدرة عقلية أخرى مهمة تتعلق بالأخلاق، فالأشخاص الذين يستجيبون لما يدعو إليه هذا البعد العقلي نراهم يسعون إلى تعلم ما يشكل السلوك السليم، ويكون لديهم اهتمام بتحديد تلك الأصناف من الفكر التي تساعد على صنع هذه الانواع من التميز. هؤلاء الأفراد قد يتبعون هذه المصلحة عن طريق عدة أشياء من بينها قراءة الفلسفة، أو الروايات، وبالتأمل في خبراتهم فيما يجرونه من مناقشات مع الآخرين، أو بالانخراط في دراسة التاريخ. وبالإضافة إلى القدرة الأخلاقية للعقل هناك قدرة توجهنا نحو البحث عن مبادئ رئيسية تفسر كيفية ارتباط أجزاء الطبيعة المختلفة ببعضها البعض. فقد يبغي البعض مثلاً البحث في الطريقة التي تستجيب بها أجسادنا لوقائع بيئية معينة، في حين قد مثلاً آخرون للبحث في كيفية تأثير التغيرات البيئية على حياة الغابات.

وهناك قدرات أخرى للعقل تشتمل على الرغبة فى فهم طبيعة الحياة الاجتماعية، أو التاريخ، أو الفلسفة. وفى كل الحالات ينتهج الأفراد مجالاً خاصاً معيناً من الفكر بنية البحث فى مسألة معينة تتعلق بمجال الاهتمام. على سبيل المثال نجد البعض يدرسون علم الاجتماع للوقوف على أسباب وجود التفرقة أو التمييز الاجتماعي، وقد يدرس آخرون التاريخ لاكتشاف جنور الحرب، بينما قد يدلف آخرون إلى عالم الفلسفة لتناول مسائل تتعلق بأخلاقيات الطب **medical ethics**.

هناك أيضاً بعد روحانى فى التفكير يدفع الأفراد إلى البحث عن طرق لتحقيق السلام والسعادة لأنفسهم عبر كل ما يفعلونه فى الحياة. حيث لا ترتبط السعادة هنا بتحقيق الأشكال المختلفة من النجاح المادى، بل بالسعى وراء التواصل مع خطة أسمى للوجود، خطة تتجاوز الخبرة اليومية للحياة العادية. وقد يتابع الأفراد هذا الاهتمام من خلال المشاركة فى أنشطة دينية منظمة على مستوى جماهيرى، أو من خلال أشكال خاصة، وشخصية جداً من "تفقد النفس" **soul searching**، كالتى يمكن المرور بها فى التأمل **meditation** أو التريض فى غابة بديعة، أو الاستماع إلى موسيقا جميلة، أو مشاهدة فنون عظيمة.

وأخيراً تعبر ممارسة القدرات العقلية العليا عن حاجة إلى قيم الاجتماعية بما فى ذلك احترام الصالح العام، والصداقة. وهى الحاجة التى تلمحها ماثلة فى كثير من الأطر المختلفة؛ بدءاً من الأسر ومروراً بالجماعات، والحكومة المحلية إلى المواطنة القومية. وعلى الأفراد أن يتعلموا المهارات المرتبطة بمد الجسور مع الآخرين بما فى ذلك القدرة على الانخراط فى التفكير العام مع الآخرين والحفاظ طوال حياتهم على الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل.

وتعد جميع هذه الأبعاد من الفكر مهمة لازدهار الحياة الانسانية. فكما دفع جون ستيورات مل إن الحياة المزدهرة تقتضى أن نتبع المدى الكامل من قدراتنا العقلية، وفى سبيلنا لهذا فنحن لا نطور فقط من هذه القدرات بل نكون قادرين أيضاً على فهم الواقع الذى يصنع العالم المعقد الذى نعد جزءاً منه— فهماً أكثر كمالاً. الأهم من ذلك

أننا بتطوير قدراتنا العقلية، ووصولنا إلى فهم العالم الذى نعيش فيه، فإننا ندرك أنفسنا كأفراد يتمتعون بشئٍ وأهمية. هذا الشعور بالأهمية ينتفى عن حياتنا عندما تظل قدراتنا خفية علينا، وكذلك عندما يبدو العالم الذى نعيش فيه لغز يفوق قدرتنا على الفهم. ونحن عندما نرى أنفسنا من المنظور الذى يتشكل عبر هذه الخبرة، سنبدو عديمى الأثر سواء فى حياتنا أو ما عداها.

إلا أنه داخل "القفس الحديدى" للحياة المعاصرة تصبح القدرات العقلية الأكثر أهمية متمثلة فى تلك القدرات التى تسمح لنا بالأداء الجيد للعمليات المرتبطة بوظيفة معينة. والجدير بالذكر أيضاً أنه داخل القفس الحديدى هناك المزيد من القدرات العقلية السامية تتعرض للانحراف والهبوط بون الهدف الرئيسى للحياة. ومن ثم فمن المؤكد أن تجربة البيروقراطية تحرمنا من أهمية، ودلالة الحياة. تلك الحياة التى يعد بها دائماً المجتمع المدنى. فداخل القفس الحديدى تجد العدم سائداً فى كل مكان.

ولكن أليس ممكناً، بل من الواجب علينا أن نقاوم ضغوط التجربة البيروقراطية؟ لا شك أن خبرة الحياة المدنية التى تطالب بحيز مستقل للتحرك بـ"تشيير" بأننا يجب أن نفعل ذلك. ولكن هل يُعدُّ مثل هذا التمرد ممكناً فى مواجهة السلطة المطلقة ضد الأفراد فى الأوضاع البيروقراطية؟ على كل حال إن البيروقراطيات الكبيرة التى تسكن حياتنا لديها مسئولياتها الخاصة، ولتنفيذ هذه المسئوليات تتوقع تلك المنظمات، والمؤسسات منا أن نؤدى ما نؤمر به. وهى لديها من الحوافز القوية التى يمكن بها إجبارنا على الانصياع، خاصة أن فى إمكانها تهديدنا بإفقادنا وظائفنا، وسلب قدرتنا على كسب العيش.

هذا بالإضافة إلى ما يخلقه النظام البيروقراطى فى العالم المعاصر من تراتيبات هرمية ترصد وتنظم حياتنا تماماً على النحو الذى بينه كلٌ من "فيلد"، و"فوكو". فهناك أشخاص مسئولون عن آخرين وهؤلاء المسئولون لديهم القوة على اتخاذ قرارات بصدد الكثير من جوانب الحياة العملية، وأيضاً الكثير من مجالات الحياة خارج العمل التى قد تؤثر بشكل بالغ فى المكان الذى نعيش فيه، وأيضاً ما إذا كنا وتحت أية ظروف سيكون

لدينا أسر، وأصدقاء أم لا. فنحن بفضل خبرة الحياة البيروقراطية لا نفتقد إلى القدرة على الإدلاء بدلونا في كيفية تشكيل عالم العمل فحسب، بل أيضاً نفتقد السيطرة على كل أوجه حياتنا خارج العمل.

والمجال الديمقراطي الذي يمكن فيه لكل شخص مشاركة الآخرين مسئولية تشكيل الوضع الذي يعيشون ويعملون فيه، نجده غائباً في معظم البيئات البيروقراطية. وبالتالي فإن بعض القيم المعززة والمكرسة في المجتمع المدني مثل الاحترام المتبادل والاستقلالية نجدها منقوصة الأهمية إلى حد كبير داخل تلك البيئات. والشئ المساوي في الخطورة؛ ومثلما برهن "مل"؛ ألا يتاح للناس المشاركة في تشكيل البيئة التي يعيشون فيها، فعندما يحدث ذلك فإنهم لا يكونون على استعداد لتطوير كثير من القدرات العقلية التي ذكرناها منذ قليل.

وإذا ما كانت هذه هي الملابس الموجودة في قلب المجتمع المدني المعاصر أليس من العجيب إذن أن يشرع الناس في ربط حياتهم بفقدان الأهمية والقيمة؟ ولا غرو أيضاً أن يربو الأفراد في هذا الواقع إلى طريقة ما لتصحيح هذه المأساة، وذلك بإيجاد أساس لحياة ذات مغزى، أو حياة تحررهم من أغلال العمليات التي تفرض عليهم النظام، بحيث يمكنهم أن يروا تلك الأبعاد من الحياة والتي إن اكتشفت، وتطورت في النهاية ستمنح حياتهم قوة وغاية.

هنا كان لـ "نيتشه" أن يتفق كما هو شأن "فبير" مع هذه الرؤية للحياة المعاصرة في المجتمع المدني. ولقد كان لدى نيتشه حل لمشكلات المجتمع المدني المعاصر مثلما رأينا، ولكن هل هو حل مقبول؟ لقد اعتقد نيتشه أن المسيحية قد فقدت قدرتها على إسباغ دلالة على الحياة، ومن ثم لابد من خلق أنساق جديدة للقيم من أجل هذا الغرض. فالروح الحر عند "نيتشه"، أو أرسقراطية المبدعين ستمنح أساساً لحياة ذات دلالة. وبتحية هذه القضية جانباً، أي ما إذا كانت المسيحية قد فقدت مكانتها كمصدر للقيم أم لا (بالتأكيد سينكر كثيرون هذا الزعم) فإن المسألة التي يجب طرحها هنا تتعلق بما إذا كان من الصحيح بالنسبة لنا أن نضع مصائرنا في أيدي الأرواح الحرة



عند نيتشه. السؤال الأعم: هل من الممكن أن يحيا المجتمع المدني عندما نولى مهمة خلق حياة ذات دلالة إلى قلة نخبوية؟ وهل تتبعنا لهذه المقاربة لا يعنى أننا نحل القفص الحديدي للبيروقراطية بقفص حديدي جديد يضعنا فى عبودية لنخبة ثقافية تحشو حناجرنا بقيمها، وتنتظر منا الانصياع لها؟

هذا هو الخوف الذى يواجهه المجتمع المدني بإعلائه من مفهوم الحيز المستقل للجماعات، فهو ليس فقط مستقلاً عن الحكومة بل كذلك عن بيروقراطيات متمأسسة. فى هذا الحيز المستقل للمجتمع المدني يمكن للناس أن يجنوا تلك الأنظمة أو الأطر التى تسهل من تحقيق حاجاتهم المختلفة. فقد يتبع الأفراد من خلال إحدى الجماعات أهداف جمالية، ويتبعون فى جماعة أخرى أهدافاً دينية، أو قد يتطلعون من خلال جماعة ثالثة إلى تحقيق فهم أفضل للتاريخ. باختصار يمكن للأفراد أن يتبعوا عدداً متنوعاً من الأهداف وفقاً لنوع الجماعة التى ينتمى إليها المرء. وقد تساعد هذه الأنشطة على تحقيق، وتسهيل التطوير للقدرات العليا للمرء.

وإنى لعلى قناعة بأن المطلوب لمقاومة الأبعاد القمعية للحياة البيروقراطية هو وجود التزام واضح بإعلاء شأن مؤسسات المجتمع المدني بما فى ذلك- والأهم على الإطلاق- الحيز المستقل للجماعات والجمعيات التى تتيح للأفراد تتبع مسارات وطرق مختلفة فى الحياة. وعلينا هنا أن نسأل ما إذا كان هناك سبب مقنع فى ألا يكون العلاج الأمثل لمشكلات الحياة البيروقراطية لا يخرج عن تحقيق المجتمع المدني. وقبل أن نطلق حكماً نهائياً بأنه ما دامت هناك حياة بيروقراطية لا يمكن أن يوجد مجتمع مدنى، لابد أن نكون على بينة من أننا باتخاذنا هذا الموقف لا نرضى بمنطق مبسط للغاية لا يفعل سوى تقوية قبضة الحياة البيروقراطية على المجتمع المدني. فالقضية هنا أنه من الوارد أن يكون السبب فى اعتقاد الكثيرين أن المجتمع المدني يتضاؤل أمام القفص الحديدي، هو انضمامهم لأيديولوجيات من قبيل ما قدمه "فير" و"نيتشه" تشير إلى حتمية وقوع هذه العلاقة.

ولكن هل هذا بالفعل صحيح؟ إذا كان ... فالحل الوحيد أمامنا هو العودة إلى حالة الطبيعة (ويُفضل أن تكون حالة الطبيعة عند "لوك" و"روسو" نون هوبز)، وأن ننفى

أية مكانة لأهمية البيروقراطية المعاصرة والتكنولوجية التي تجسدها. ولكننا ندرك لماذا ستكون هذه الخطوة ذات عواقب وخيمة. لذلك قد يتوجب علينا في المقابل أن نتخذ رؤية مفادها أنه بمزيد من مؤسسات المجتمع المدني يمكننا أن نستعيد لأنفسنا حيزاً مستقلاً للعمل المستقل، يصبح أساساً لإضفاء المغزى على الحياة. وفي تحركنا في اتجاه بناء مجتمع مدنى من جديد، وبناءً على خبرتنا هذه، يمكننا أن نقل ونحد من الآثار السلبية للقصر الحديدى، وبذلك يمكننا على الأقل تحرير أنفسنا تماماً من عواقبه الأسوأ.

## ٢ - عوائق اقتصادية

فى مناقشتنا لمسألة قدرة القوى البيروقراطية على حرماننا من فرصة التحقيق الكامل لما يكمن لدينا من قوة وقدرات، لا بد من مناقشة الملائمات الاقتصادية التي تجعل من الرأسمالية البيروقراطية (أو الأعمال الخاصة الضخمة التي تنظم بطريقة تستفيد من المهارات، والتكنولوجية التنظيمية المعاصرة) ضرورةً في المقام الأول. فكما بين "آدم سميث منذ زمن بعيد: يتطلب الاقتصاد المزدهر تقسيماً للعمل يتميز بتقنية عالية. وقد أفصح هذا التقسيم عن نفسه في التنظيمات البيروقراطية الكبيرة التي يتم فيها تنظيم العمل للإنتاج الضخم لسلع عالية الجودة. وغالباً ما يصاحب تقسيم العمل نسق للمكانة بين المدير، والعامل حيث يكون الأول مسئولاً عن الأخير ومستغلاً له.

وقد كان من أعظم استبصارات "ماركس" إشارته إلى أن الاقتصاد الذي يقوم تنظيمه على حاجة إلى تقسيم العمل لا يعنى بالضرورة تقسيماً للسلطة بين المالك والعامل. فعندما يوجد هذا التقسيم، يصبح فى استطاعة طبقة الملاك إذن السيطرة على قوة عمل العامل، وتحقيق المزيد من التراكم فى المال والسلطة السياسية. وهذه الخبرة فى حد ذاتها تنفى عن المجتمع أى بعد ديمقراطى حقيقى. ولكن لماذا يكون تقسيم العمل- الذى يعد ضرورياً لاقتصاد كفاء ومثمر- مرتبطاً دائماً بتقسيم السلطة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، بحيث تنفع طبقة الملاك ضد بقية المجتمع؟

سؤال مهم للغاية فيما يتعلق بما يجرى فى عصرنا. لأنه إذا كان لنا أن نرغب فى إنقاذ المجتمع المدنى من المشكلة البيروقراطية للحياة المعاصرة التى أشرنا إليها آنفاً كيف لنا أن نفعل ذلك فى وضع يملك فيه قلة كل السلطة السياسية بينما لا يملك بقية المجتمع سوى النذر اليسير؟ فى وضع كهذا، حتى وإن كانت الحقوق مكفولة للجميع بطريقة متساوية، ستظل امتيازات الأقوى متاحة لهم أن يفعلوا ما يروق لهم بغض النظر عن تلك الحقوق المكفولة للجميع. وعندما لا يملك الضعفاء أية قدرة على استخدام حقوقهم لتشكيل بيئتهم، يصبح من السهل وقوعهم فى شرك القفص الحديدى، عاجزين عن خلق مجتمع مدنى ذى حيز مستقل من الجماعات لمجابهة سلطة المؤسسات، والكيانات البيروقراطية ذات النفوذ والقوة. فى تلك الحالة يفقد الأفراد حرية التعبير الكامل عن قدراتهم العقلية العليا، والمتنوعة.

هنا تصبح الضرورة المطلقة لمواجهة سلطة "الطبقة الحاكمة" داخل التنظيمات والمؤسسات الضخمة- وعلى حد ما بين ماركس- فى مقرطة المجتمع democratization of society. فى هذا السياق يمكن تنظيم أماكن العمل ديمقراطياً بما يسمح للعمال مشاركة المديرين والملاك فى تحديد القرارات الرئيسية لسياسات العمل. علاوة على أن هذه الخبرة ستكون بمثابة أساس لإيجاد شعور وسط الأعضاء المختلفين فى إطار العمل بالاعتناء والاهتمام بتحديد، وكذلك تدعيم الصالح العام؛ ليس فقط فيما يتعلق بالاقتصاد؛ بل فى الإطار الأوسع من علاقة المواطنين بالحكومة. ومن ثم يمكن إيجاد تقسيم للعمل منتج ومتميز بوجود مهارات مرتفعة فى مجال الاقتصاد، بدون أن يدل ذلك فى الوقت نفسه عن حاجة إلى الحفاظ على التفرقة المدمرة فى المكانة، والسلطة بين العمال والملاك (أو المديرين) فى المؤسسات البيروقراطية الكبيرة.

إلا أن المشكلة التى نحن بصدها، ليست هى الوحيدة التى تطرحها الرأسمالية البيروقراطية المعاصرة بالنسبة للمجتمع المدنى، فهناك مشكلة أخرى تتمثل فى السوق الحر نفسه. حيث يعتقد الكثيرون أن الحرية داخل السوق توازى ما يكفله المجتمع المدنى من حرية فى الاختيار. وانتزاع حرية الاختيار فى إحدى المجالات يعنى بالتبعية فقدانها بالتأكيد فى مجالات أخرى. فالخير كل الخير؛ مثلما دفع آدم سميث؛ فى

السماح للناس بتتبع مصالحهم فى السوق بطريقتهم الخاصة، والشر ولا غيره هو ما يمكن حصده من التقييد الشديد لهذه الحرية من قبل التنظيم الحكومى.

وقد يبرهن البعض فى المقابل على أن خبرة السوق الحر تدفع الناس فى اتجاه الاعتناق الدائم لشهوتهم المادية، ومن ثم إنكار أهمية الفضائل العقلية مثل التسامح، والاحترام المتبادل. وكما رأينا عند ماركس: فإن السوق بتشيده على منافع مادية متنوعة إنما يوجهنا نحو الرغبة فى اكتساب الوسائل التى يمكن الحصول بها على تلك المنافع وذلك بالتأكد من أن الفرد سيسعى، وقبل كل شىء، وراء المال.

ولكن قبل أن نلقى اللوم على السوق الحر كمصدر لانحدار المجتمع المدنى، ربما من الواجب علينا أن نسأل : ما إذا كانت مشكلة بقاء الفضيلة المدنية فى وضع السوق لا تنحصر كثيراً أو فقط فى السوق ، بل فى اخفاق ثقافة المجتمع المدنى فى تعليم أهمية الفضيلة المدنية. لا شك ان نظام السوق فى حثه الدائم لنا على وضع حاجاتنا الخاصة فوق حاجات الآخرين، والمجتمع إنما يخلق ضغوطاً تعمل على نفى الاحترام للفضيلة المدنية. مع ذلك فإن انتقاص أهمية الفضيلة المدنية لا يرجع فقط إلى هذا النمط من الضغط. فإنى على اقتناع بأنه إذا ما حدث وانتفت عن الفضيلة المدنية مكانتها فى المجتمع المدنى، فهذا لأن المؤسسات والعلاقات التى تنشر هذه القيم لم تعد بالقوة أو المقدرة الكافية على إتمام العمل المنتظر منهما.

فحيثما تضعف المؤسسات التى تعلم الفضيلة المدنية، لن تجد ضغوط السوق صعوبة فى حرمان الفضيلة المدنية الكثير من مكانتها. ولكن حيث تقوم هذه المؤسسات بالعمل الذى يجب عليها إتمامه لن يطغى نظام السوق على الفضيلة المدنية، بل إن قيماً من قبيل الاحترام المتبادل، والتسامح يمكنها أن تظل قوية. كما أنه مع استمرار هذه القيم كجزء من النظرة العامة للناس سيصبح من الممكن للناس أن يسيطروا على شهواتهم ويكبحون طموحاتهم، بالتالى ينفون عن المال كل هذه الأهمية الرئيسية. فحيث يتبع الناس مصالحهم فى سياق الفضيلة المدنية فإنهم لا يفصحون فقط عن حرية الاختيار بل عن مبادرة وشعور بالمسؤولية تجاه المساعدة فى الحفاظ على العالم من



حولهم، ويعترفون أنه من مصلحتهم الخاصة أن يفعلوا ذلك. وفي هذا السياق فإن خبرة السوق لا تعلّى من شأن السعى والتتبع الدائم الذى لا حدود له وراء الشهوة، بل على العكس قد يصبح مرتبطاً بتتبع مسئّل للمصلحة الذاتية، ذلك الشكل من المصلحة الذاتية المفهوم بشكل سليم على حد تعبير "توكفيل".

وقد يسأل البعض لماذا تخفق مؤسسات المجتمع المدني فى تعليم تقاليد المدنية؟ هل لنا ان نلوم السوق الحرة على ذلك؟ لسببين مختلفين نجد من الصعوبة أن نلقى باللوم على السوق فيما يخص الإخفاق فى تعليم الفضيلة المدنية: أولاً وبفضل وجود مؤسسات بيروقراطية كبيرة فى قلب الحياة المعاصرة غالباً ما تتلاشى الأسواق الحرة وتحل محلها الممارسات الاحتكارية التى تملّى على الناس ما يشترونه وما يتنوقونه فى الحياة. ثانياً، وحتى إذا نحى المرء جانباً قضية ما إذا لم تعد هناك أسواق خرة أم لا، فربما سيكون الأكثر لوماً على زوال الفضيلة المدنية من السوق هو الإخفاق فى إتاحة الفرص، وكذلك توسيعها للمشاركة المدنية عبر المراحل المختلفة من الحياة فى المجتمع. وحيث تترسخ هذه التجربة بصورة واضحة يتعلم الأفراد أهمية الفضيلة المدنية ويسعون دائماً إلى نقل الأهمية والدلالة الرئيسية لهذه القيم إلى الأجيال القادمة. ومرة أخرى نقول إن حل مشكلات الأوضاع الاقتصادية المعاصرة فى المجتمعات الرأسمالية البيروقراطية يتمثل فى الدعوة الماركسية للديمقراطية نفس الدعوة التى أطلقها "توكفيل" وبالتأكيد فى نفس الدعوة التى أضمرت لإعلاء العقل العام فى أفكار كل من "كانط" و"هيجل" و"مل" و"رولز".

### ٣ - عوائق شخصية

ولكن هب أننا نجحنا فى جعل العالم أكثر ديمقراطية، وقللنا من ضغط القفص الحديدى على حياتنا، سيبقى هناك مشكلة أخرى يجب أن نواجهها إذا كنا نبغى المحافظة على مزايا المجتمع المدني. خاصة أن الأفراد أنفسهم يجب أن يتولوا المسئولية عن حياتهم، بإبراكهم أن العوائق التى تعترض إبراك الآمال الأسمى لا تكون

فى الغالب عوائق خارجية بل داخلية. وهو ما يعنى أن العقبات الخارجية للحياة البيروقراطية المعاصرة أو الافتقار إلى الديمقراطية فى مجتمعنا ليست هى المشكلات الوحيدة التى نواجهها. بل بالإضافة إلى ذلك فإن الأشخاص الذين يفهمون طبيعة الطموحات، والتطلعات التى تنشأ عن القدرات العليا للعقل قد لا يكونون قادرين على تتبع هذه الطموحات. والمأساة فى هذه الواقعة تتمثل فى افتقار الناس للقدرة على تحقيق ما يدركونه بصفته الأفضل بالنسبة لهم. والسبب الرئيسى فى هذا الظرف هو إخفاق إرادتهم. فقد يسمح الأفراد لأنفسهم؛ ومن خلال خياراتهم الخاصة؛ أن يرتبطوا بمشاعر ووجدانيات مختلفة يعرفون أنها مدمرة لأفضل أمانيتهم، وإمكاناتهم كبشر.

هنا لا يصبح القفص الحديدى شيئاً نوضع فيه، بل هو بالأحرى شىء ما نسمح بحوثه داخل حياتنا. وفى هذا الشأن نجد لدى "فوكو" الكثير مما يمكن أن يقدمه لنا. فهو يرى أنه إذا كنا بصدد الإعتناء بأنفسنا على نحو حقيقى يجب أن نفهم أنفسنا جيداً بما يكفى لمعرفة أى أنواع التحديات من شأنها أن تضع أفضل ما لدينا فى مقدمة الأحداث، ومن ثم معرفة ما يحى وينعش ويعزز حياتنا. ولكن عندما نكون مشغولين لأسفل بمشاعر معوقة تحول بيننا وبين التحالف مع آمالنا الحقيقية، ومن ثم تمنعنا عن الانطلاق فى مجرى الحياة يسمح لنا بإبراز هذه الآمال فنحن إذن مازلنا فى القفص الحديدى.

وقد يكون من الصواب القول بأننا نعيش فى عصر الوسواس **obsessions**. هؤلاء الوسواسون واقعون تحت سيطرة انفعالات يعرفون أنها تمنعهم عن القيام بما يعطى حياتهم أكبر قدر ممكن من الدلالة والطاقة. وهناك كثير من الأمثلة الدالة على هذا الظرف. فنحن نرى حولنا فى كل مكان أشخاصاً وسواسين تستحوذ عليهم مشاعر مختلفة: فهذا شخص يسوقه طموحه الأعمى، وذاك يدفق شعور دائم بالغضب، وهذا يحركه عطش لا يروى لنوع أو آخر من السلع. وهنا لابد أن نوضح أن الطموح، وحتى الغضب ليسا دائماً بشىء سئى بالنسبة للناس، لكنهما يصبحان كذلك عندما تمنع الطموحات التى توجه الناس نحو هذه الأهداف من تطوير الأبعاد المختلفة لقدراتهم العقلية العليا.

ومواجهة هذه الوسواس، ومن ثم الانتصار عليها بما يمكننا من تتبع ما نراه الأفضل لنا يعد مسألة محورية لتحقيق الحرية. ولن يحيا المجتمع المدني إلا بدوام امتلاك الناس من الحيوية ما يمكنهم من أن يواجهوا بشجاعة، وثبات الإرادة القوية تحديات حياتهم الخاصة، وأيضاً صنع حياتهم على غرار ما يدركون أنه الأفضل بالنسبة لهم من خلال "التأمل الصادق" على حد تعبير "فوكو". وهذا البعد الشخصى للحياة الحرة يشير إلى أن كلاً منا مسئول بشكل كبير عما نكون عليه، وما نصبح عليه كأشخاص. ليست القضية إلى أى مدى يمكننا أن نصلح، ونمحو ضغوط الحياة البيروقراطية، فإذا ما انهزمت إرادتنا بفعل قوى المشاعر الجامحة لن يتسنى لنا مطلقاً القدرة على توجيه حياتنا بطرق منتجة لتحقيق الطموحات النبيلة لقدراتنا العليا.

إن كثيراً من الناس عندما يواجهون بواقع كونهم لم يعوبوا يمتلكون أى أمل فى تتبع قدراتهم العليا ، لا يكون لديهم خيار سوى قبول الحقيقة بأن مشاعرهم المعوقة ستقضى دائماً على أفضل ما لديهم. ولكى يقللون من بروز هذا المصير أمام أنفسهم وأمام الآخرين قد يسعى هؤلاء إلى تخدير حواسهم بحيث لا تطاردهم لعنة المواجهة لعجزهم. وهناك الآلاف من الفرص السانحة للناس لاتباع هذا المسار داخل مجتمع يثرى فيه الكثيرون من خلال ما يقومون به من مساعدة فى عملية التخدير. فالتملص من المسؤولية يمكن أن يأخذ مسالك كثيرة جميعها الآن أصبحت معروفة جيداً. فقد يكون من خلال المخدرات بالنسبة للبعض، أو من خلال تقليد نماذج مختلفة لأنوار ساطعة فى صناعة الترفيه. أو قد يتم هذا التخدير للحواس، والتعرف على قدرات العقل العليا بالنسبة لآخرين بتسليم أنفسهم لأحد الديماغوجيين demagogue (\*) المعاصرين يؤمنون به، ويتبعونه أياً كانت العواقب.

هنا يحل القفص الحديدى من جديد، لكنه فى هذه المرة ليس حصيلة ثانوية للحياة البيروقراطية، بل نتاج الأفراد الذين يخلقون عدميهم داخل أنفسهم. ومرة أخرى يكون

(\*) زعيم الدماء : مهيج أو خطيب شعبى يستغل الاستياء الاجتماعى لاكتساب النفوذ السياسى. (المترجم) .

لدى نيتشه الكثير ليقوله لنا، فكان من شأنه أن يحثنا على إظهار إرادة القوة وأن نخلق رغماً عن المشاعر المعوقة قيمة، ودلالة لحياتنا عن طريق تتبعنا لما هو أفضل لنا؛ أى ما يمثل فى رأى؛ وجهة نظر "مل" للقدرات العليا للعقل، والفكر.

إلا ان ما يطرحه نيتشه من علاج لن يكون كفيلاً فى حد ذاته بحل هذه المشكلة الماثلة. فما أسمىناه بالرؤية الليبرالية المجتمع المدنى liberal view if civil society تلك التى تتيح للناس فرص تتبع عدد متنوع من الآمال فى الحياة؛ يعد أيضاً مطلوباً لمساعدتهم على التغلب على الشلل الذى يبتلى الكثيرين فى الحياة المعاصرة. فالمجتمع المدنى الليبرالى يطرح فيضاً من الإمكانيات التى ما أن تتبعث بشكل سليم ستفضى بلا شك إلى التطوير الكامل للقدرات العقلية العليا لدى الناس.

هناك إذن الكثير أمام كل منا لمواجهة شخصياً، وذلك إذا كنا نريد خلق القاعدة التى يمكن أن تحفظ المجتمع المدنى. ويبدو بناءً على هذه الحقيقة أننا لدينا الاختيار للقيام بذلك. فيمكننا أن نجعل من معايير المجتمع المدنى القاعدة وليس الاستثناء، أو يمكننا أن ننكر كلية أهمية مشروع المجتمع المدنى ككل. فى الحالة الأولى نحن نظهر إرادة قوية للدفاع عن المجتمع المدنى، وفى الحالة الثانية لا نفعل شيئاً من هذا. وبناءً على هذه القضايا المرهونة، والمتنازع عليها فإن القيم العظيمة التى تنود عنها فكرة المجتمع المدنى، وبناءً على ما قد يوجد حال تخليها عن فكرة المجتمع المدنى- من نظام سياسى واجتماعى ينتفى فيه التعبير الكامل عن طموحات تطوير كثير من أوجه العقل، يصبح من الواضح أى الخيارات يجب أن تكون، ومن ثم لماذا يبدو من المنطقى الاستمرار فى الجهود الساعية لجعل فكرة المجتمع المدنى قاعدة أكثر اكتمالاً للحياة المعاصرة الآن، وفى المستقبل.





## المؤلف

د . ستيفن م . ديلو ، ولد فى شيكاغو إلينوى، عام ١٩٤٥ وهو حالياً أستاذ العلوم السياسية ونائب عميد كلية الآداب والعلوم بجامعة ميامى ، فى أكسفورد بأوهايو. نال درجة الدكتوراه والماجستير من جامعة واشنطن فى سياتل فى جامعة ميامى لمدة ١١ عاماً وقبل ذلك كان رئيساً وأستاذاً للعلوم السياسية بجامعة نورث فلوريدا فى جاكسونفيل بفلوريدا. وقد قام بتدريس الفلسفة السياسية زهاء ٣٢ عام، وكان تخصصه الرئيسى فى دولة ليبرالية". الصادر عن جامعة نيويورك، وكتاب "التفكير السياسى" النظرية السياسية والمجتمع المدنى" ، والذي صدرت الطبعة الثانية له مؤخراً عن دار لونجمان. بالإضافة إلى ذلك فقد نشر له عدد كبير من المقالات فى الفلسفة السياسية فى عد صحف ، كما ظهرت مراجعات لكتبه فى عدد كبير من الصحف المتخصصة.. علاوة على ذلك فقد قدم أبحاث لمؤتمرات فى الولايات المتحدة وخارجها، وهو متزوج من "كارين نورينج ديلو" ولديهما ثلاثة أبناء .

## المترجم

ربيع أحمد مرسى وهبة، ولد فى القاهرة ، عام ١٩٧٠ ، تخرج فى كلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٩٢ ، وعمل كإخصائى نفسى ومترجم فى أحد المراكز العلمية المتخصصة فى مجال القياس النفسى وتحليل المعلومات ،

عمل مترجماً حراً لفترة طويلة ترجم خلالها كثير من الأبحاث والدراسات فى مجال علم النفس والاجتماع والسياسة والفلسفة والعلوم،

حصل على دبلومة العلوم السياسية فى المجتمع المدنى وحقوق الإنسان من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بجامعة القاهرة عام ٢٠٠٠ ،

عمل مترجماً مع عدد من منظمات المجتمع المدنى، ومراكز البحوث والدراسات، والصحف والدوريات عربية،

عمل مديراً لقسم العلاقات الدولية والترجمة فى عدة منظمات غير حكومية بمصر، عمل مترجماً مع إحدى المؤسسات البريطانية، العاملة فى مجال التعليم، وخدمة المعلومات، يعمل حالياً مديراً تنفيذياً بإحدى منظمات حقوق الإنسان فى مصر .

## المشروع القومي للترجمة

المشروع القومي للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التي حققتها مشروعات الترجمة التي سبقته في مصر والعالم العربي ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التي أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعي في الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التي تضع القارئ في القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .





## المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقي جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريستكرفا	ت : أحمد الحضري
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أنثرو س. جوى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد مقصم وعبد الجليل الأرنؤى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	نيفيد براونيستون وإيرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - بيانة الساميين	روبرتسن سميت	ت : عبد الوهاب طوب
١٤ - التحليل النفسى والأنب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المورين
١٥ - الحركات الفنية	إنوارد لويس سميت	ت : أشرف رقيق عفيفى
١٦ - إثنية السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عثمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت : يعنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العناني
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارنر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم النسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : فحبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الطوجى / عبد الوهاب طوب
٣٢ - الانقراض	نيفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هويكتر	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصه إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثه	بول . ب . بيكسون	ت : خليل كلفت

٢٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٢٧ - واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٢٨ - نقد الحداثة	ألن تورين	ت : أنور مغيث
٢٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عبد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أصد / إبراهيم قنص / محمود ملجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ - الذهب المزبور	أوكتايفو پات	ت : المهدي أخريف
٤٤ - بعد عدة أضياف	ألدوس هكسلي	ت : مارلين تانرس
٤٥ - التراث المغفور	روبرت ج نيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث جا	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا توما	ت : ماهر جويجاتي
٤٩ - الإسلام في اليلقان	ه . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب عطوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد براءة وعثمانى الملوذ ويوسف الشطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانية أمريكية	داريو بيانوييا وخ . م بينيا ليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التديعى	بيتر . ن . نوفاليس ومستيفن . ج .	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	روجسيفيتز وروجر بيل	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	أ . ف . ألنجتون	ت : محسن مصيلحي
٥٥ - ما وراء العلم	ج . مايكل والتون	ت : على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	چون بولكنجهوم	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونيث	ت : السيد السيد مهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
٦٢ - لذة النص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ - تاريخ النقد الأدبي الحديث جا	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدي أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهريدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج روبريجت	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

- ٧٢ - السياسى العجوز ت . س . إليوت  
٧٣ - نقد استجابة القارئ جين . ب . توميكنز  
٧٤ - صلاح الدين والماليك فى مصر ل . ا . سيمينوفا  
٧٥ - فن التراجى والسير الذاتية أندريه موروا  
٧٦ - چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى مجموعة من الكتاب  
٧٧ - تاريخ النقد الألبى الحديث ج ٢ رينيه ويليك  
٧٨ - العولة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية رونالد روبرتسون  
٧٩ - شعرية التأليف يوريس أوسينسكى  
٨٠ - بوشكين عند «ناقورة الدموع» ألكسندر بوشكين  
٨١ - الجماعات المتخيلة بتدكت أندرسن  
٨٢ - مسرح ميجيل ميجيل دى أونامونو  
٨٣ - مختارات غوتفريد بن  
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد مجموعة من الكتاب  
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية) صلاح زكى أقطاى  
٨٦ - طول الليل جمال مير صانقى  
٨٧ - نون والقلم جلال آل أحمد  
٨٨ - الابتلاء بالتغرب جلال آل أحمد  
٨٩ - الطريق الثالث أنتونى جينز  
٩٠ - وسم السيف (قصص) نخبة من كتاب أمريكا اللاتينية  
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق بارير الاسوستكا  
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح كارلوس ميجيل  
الإسبانوأمرىكى المعاصر مايك فينرستون وسكوت لاش  
٩٣ - محدثات العولة صمويل بيكيت  
٩٤ - الحب الأول والصحة أنطونيو بوينو بايخو  
٩٥ - مختارات من المسرح الإشبانى قصص مختارة  
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة فرنان برودل  
٩٧ - هوية فرنسا (المجلد الأول) نماذج ومقالات  
٩٨ - الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى ديفيد روينسون  
٩٩ - تاريخ السينما العالمية بول هيرست وجراهام تومبسون  
١٠٠ - مساعلة العولة بيرنار فاليط  
١٠١ - النص الروائى (تقنيات ومناهج) عبد الكريم الخطيبى  
١٠٢ - السياسة والتسامح عبد الوهاب المؤتب  
١٠٣ - قبر ابن عربى يليه آباء برتولات بريشت  
١٠٤ - أوبرا ماهوجنى جيرارچينيت  
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع د. ماريا خيسوس روبييرامتى  
١٠٦ - الأدب الأندلسى نخبة  
١٠٧ - مبررة الفنان فى الشعر الأمريكى للعاصر
- ت : فؤاد مجلى  
ت : حسن ناظم وعلى حاكم  
ت : حسن بيومى  
ت : أحمد درويش  
ت : عبد المقصود عبد الكريم  
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد  
ت : أحمد محمود ونورا أمين  
ت : سعيد القانمى وناصر حلاوى  
ت : مكارم الغمرى  
ت : محمد طارق الشرقاوى  
ت : محمود السيد على  
ت : خالد المعالى  
ت : عبد الحميد شيحة  
ت : عبد الرازق بركات  
ت : أحمد فتحى يوسف شتا  
ت : ماجدة العناني  
ت : إبراهيم السوقي شتا  
ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين  
ت : محمد إبراهيم مبروك  
ت : محمد هناء عبد الفتاح  
  
ت : نادية جمال الدين  
ت : عبد الوهاب علوب  
ت : فوزية العشماوى  
ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف  
ت : إينوار الخراط  
ت : بشير السباعى  
ت : أشرف الصباغ  
ت : إبراهيم قنديل  
ت : إبراهيم فتحى  
ت : رشيد بنطوى  
ت : عز الدين الكتانى الإدريسى  
ت : محمد بنيس  
ت : عبد الفقار مكاوى  
ت : عبد العزيز شيبيل  
ت : أشرف على دعور  
ت : محمد عبد الله الجعيدى



١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكي
١٠٩ - حروب المياه	جون يولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء في العالم النامي	حسنه بيجوم	ت : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سادي بلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيات حماد كوني وسكان المستنق	ول شويونكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وواف	ت : سميرة رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلي أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : ليس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنيل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلي أبو لقد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ - الليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ - إمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيتل الكسندر وفنادولينا	ت : أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - الفجر الكائب	جون جرائ	ت : أحمد فؤاد بليغ
١٢٥ - التحليل الموسيقي	سينريك ثورپ ديفي	ت : سمحه الخولى
١٢٦ - فعل القراءة	فولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ - إرهاب	صفاء فتحي	ت : بشير السباعي
١٢٨ - الأدب المقارن	سوزان باستيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ - الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا ديلورس أسيس جارتو	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندرو فرانك	ت : شوقي جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ - ثقافة العمالة	مايك فينرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ - الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة	باري ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ - المختار من نقد م. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ - فلاحو الباشا	كينيث كوزو	ت : سحر توفيق
١٣٧ - منكرات ضابط في الصلة الفرنسية	جوزيف ماري مواريه	ت : كاميليا صبحي
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيقلينا تاروني	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - باريسيفال	ريشارد فاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث تلتقي الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبوري
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومي
١٤٣ - قضايا التطوير في البحث الاجتماعي	بيريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدوني	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ - موت أرتيميو كروث	كارلوس فويتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ - الورقة الحمراء	ميجيل دى ليس	ت : على عبد الرؤوف اليمبي
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة	تاتكريد نورست	ت : عبد الغفار مكاوي
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكي أندرسون إميرت	ت : على إبراهيم على متوفى
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وألوتيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ - التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليمان	ت : منيرة كروان
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
١٥٢ - عدالة الهند وقصص أخرى	نخبة من الكتاب	ت : محمد محمد الخطابي
١٥٣ - غرام القراءة	فيولين فاتويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ - الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوليت فيرمو	ت : مى التلمساني
١٥٧ - خسرو وشيرين	النظامى الكتوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
١٥٩ - الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحي
١٦٠ - آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومي
١٦١ - من المسرح الإسباني	الخاندرى كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ - تاريخ الكنيسة	يوجنا الاسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محبوب
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت : بإشراف : محمد الجوهري
١٦٤ - شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ - حكايات الثعلب	أ. ن. أفانا سيفا	ت : سهير المصادقة
١٦٦ - العلاقات بين المتنين والطوائف في إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غنير
١٦٧ - في عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ - دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ - إبداعات أنبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ - الطريق	ميفيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ - وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ - حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابي
١٧٣ - معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ - التليفزيون في الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ - أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	ت : حمزة إبراهيم منيف
١٧٨ - مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدي إبراهيم
١٧٩ - حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ - قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبد الأمير حمدان
١٨١ - النقد الأدبي الأمريكي	فتمست . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ - العنف والنبوة	و . ب . بيتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ - جان كوكو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحي العشري
١٨٤ - القاهرة .. حالة لا تنام	هانز إينورفر	ت : نسوقى سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُنْدَجْ علوى	ت : علاء منصور
١٨٨ - موت الألب	الفين كرتان	ت : بدر الديب
١٨٩ - العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد القانمي
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجاني
١٩١ - الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازي السيد
١٩٢ - ساحت نامه إبراهيم بك جا	زين العابدين المراغي	ت : محمود سلامة علوى
١٩٣ - عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ - مختارات من نقد الأخطى - أمريكي	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ - شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ - المهلة الأخيرة	فالتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ - الفاروق	شمس العلماء شبلى النعماني	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ - الاتصال الجماهيري	إدوين إمري وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ - تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية	يعقوب لاندوى	ت : جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد الطيف حماد
٢٠٠ - ضحايا التنمية	جيرمي سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصاري
٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج١	رينيه ووليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ - الشعر والشاعرية	ألفاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدي
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى - سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ - الهبولية تصنع علماء جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ - ليل إفريقي	رامون خوتاسنديز	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ - شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي	دان أوربان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ - السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى	سنائى الفرنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ - فريديان دوسوسير	جوناثان ككر	ت : محمود حمدي عبد الغنى
٢١٢ - قصص الأمير مرزيان	مرزيان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ - مصر منذ قدم نيلين حتى رحيل عبدالنصر	رومون فلور	ت : سيد أحمد على الناصري
٢١٤ - قواعد جديدة المنهج في علم الاجتماع	أنتونى جينز	ت : محمد محمود محي الدين
٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بك جا	زين العابدين المراغي	ت : محمود سلامة علوى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ - رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيلولية في الكون	باري باركر	ت : علي يوسف علي
٢٢١ - شعرية كفاقي	جريجوري جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - قرانز كافكا	رونالد جراي	ت : نسيم مجلي
٢٢٣ - العلم في مجتمع حر	بول فيراينر	ت : السيد محمد نفادي
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابريل جارتيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هريت اورانس	ت : طاهر محمد علي البريري
٢٢٧ - المسرح الإسباني في القرن السابع عشر	موسى ماريديا ليف بوركي	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت رواف	ت : ماري تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مازق البطل الوحيد	نورمان كيمن	ت : أمير إبراهيم العمري
٢٣٠ - عن النباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣١ - الدرافيل	خايمي سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينز	ت : مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام في السودان	ج. سبنسر تريمينجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزي ج ١	جلال الدين الرومي	ت : إبراهيم النسوقي شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادي	روين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولة والتحرير	الانكاد	ت : ياسر مصد جاد الله وعيسى مديولي أحمد
٢٣٩ - العربي في الأدب الإسرائيلي	جيلرافر - رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فائق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامي حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - في انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبري محمد حسن عبد النبي
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	إيفي بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكييل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق علي منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابريل جرتيا ماركث	ت : علي إبراهيم علي منوفي
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر	روالتر أرميرست	ت : محمد الشرقاوي
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	براجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	لومنيك فينك	ت : ماجدة أباطة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جورجون مارشال	ت : بإشراف : محمد الجوهري
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : علي بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومي
٢٥٤ - الفلسفة	بيف روينسون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	بيف روينسون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام



٢٥٦ - ديكارت	ديف روينسون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - الفجر	سير أنجوس فريزد	ت : عبادة كُحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمني	نخبة	ت : فاروچان كانانچيان
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت : بإشراف : محمد الجوهري
٢٦١ - رحلة في فكر زكي نجيب محمود	زكي نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ - مدينة المعجزات	إنيوارد مندوتا	ت : محمد أبو العلا عبد الرؤوف
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن	جون جرين	ت : علي يوسف علي
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ - روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ - مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ - فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عروندكي
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزي ج ٢	جلال الدين الرومي	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ١	وليم جيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ٢	وليم جيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ - الحضارة الفريزية	توماس سى . باترسون	ت : شوقي جلال
٢٧٢ - الأبيرة الأثرية في مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ - الاستعمار والثورة في الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ - السيدة بريارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود علي مكي
٢٧٥ - س. س. إليوت شاعر وثقافة وكاتب مسرحي	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ - فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمساني
٢٧٧ - الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزي
٢٧٨ - البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستوتز سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ - من الألب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ - ألفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوي	ت : جلال الحفناوي
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيروت	ت : سمير حنا صانق
٢٨٣ - السهل يحترق	خوان روافو	ت : علي البمبي
٢٨٤ - هرقل مجنوناً	يوريبينس	ت : أحمد عثمان
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامي	حسن نظامي	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ - سياحت نامه إبراهيم بك ج ٢	زين العابدين المبراهيمي	ت : محمود سلامة علاوي
٢٨٧ - الثقافة والعملة والنظام العالمي	أنتوني كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ - الفن الروائي	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطي
٢٨٩ - ديوان منجوهري الدامقاني	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ - علم اللغة والترجمة	جورج موبان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ - المسرح الإسباني في القرن العشرين ج ١	فرانشيسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ - المسرح الإسباني في القرن العشرين ج ٢	فرانشيسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٢ - مقدمة للأدب العربي	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ - فن الشعر	برالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ - سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ - مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوي
٢٩٧ - فن النحويين اليونانية والسوريلانية	ليونيسيوس ثراكس - يوسف الأهواني	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ - مأساة العبيد	أبو بكر تقاتوالبويه	ت : مصطفى حجازي السيد
٢٩٩ - ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ - أسطورة برومتيوس مجأ	لويس عوض	ت : جمال الجزيري وبهاء جاهين
٣٠١ - أسطورة برومتيوس مجأ	لويس عوض	ت : جمال الجزيري ومحمد الجندي
٣٠٢ - فتجنشتين	جون هيتون وجوهي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ - يوزا	جين هوب ويورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ - ماركس	ريوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ - الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ - الحاسة - النقد الكانطي للتاريخ	جان - فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ - الشعور	ديفيد بايينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ - علم الوراثة	ستيف جونز	ت : معنوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ - الذهن والمخ	انجوس چيلاتي	ت : جمال الجزيري
٣١٠ - يونج	ناجي هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ - مقال فى المنهج الفلسفى	كوانجروود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ - روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد طيم
٣١٣ - أمثال فلسطينية	خاير بيان	ت : عبد الله الجعدي
٣١٤ - الفن كعدم	جيتس مينيك	ت : هويدا السباعي
٣١٥ - جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت : كاميليا مبيض
٣١٦ - محاكمة سقراط	آ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ - بلاغ	شير لايموفا - زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ - الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ - صور دريدا	جايتز ياسييفاك وكروستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ - لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ١٤)	ليفى برو فتغال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ - رجاءات نظر حية فى تاريخ الفن العربى	ديليو. إيوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ - فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ - اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ - عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرمستين يوسف
٣٢٦ - المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ - مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ - يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ - رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

- ٢٢٠ - كل شيء عن التمثيل الصامت مارفن شبرد  
٢٢١ - عندما جاء السريدين ستيفن جراي  
٢٢٢ - رحلة شهر العسل وقصص أخرى نخبة  
٢٢٣ - الإسلام في بريطانيا نبيل مطر  
٢٢٤ - لقطات من المستقبل آرثر س. كلارك  
٢٢٥ - عصر الشك ناتالي ساروت  
٢٢٦ - متون الأهرام نصوص قديمة  
٢٢٧ - فلسفة الولاء جوزايا رويس  
٢٢٨ - نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند نخبة  
٢٢٩ - تاريخ الأدب في إيران ج٢ علي أصغر حكمت  
٢٤٠ - اضطراب في الشرق الأوسط بيرش بيرينجول  
٢٤١ - قصائد من رلكه راينر ماريا رلكه  
٢٤٢ - سلمان وأبسال نور الدين عبد الرحمن بن أحمد  
٢٤٣ - العالم البرجوازي الزائل نايف جورديمير  
٢٤٤ - الموت في الشمس بيتر بلانجوه  
٢٤٥ - الركض خلف الزمن بونه ندائي  
٢٤٦ - سحر مصر رشاد رشدي  
٢٤٧ - الصبية الطائشون جان كوككو  
٢٤٨ - التصويف الأولون في الأدب التركي جا محمد فؤاد كوبريلي  
٢٤٩ - دليل القارئ إلى الثقافة الجادة آرثر والسترون وآخرين  
٢٥٠ - بانوراما الحياة السياحية أقلام مختلفة  
٢٥١ - مبادئ المنطق جوزايا رويس  
٢٥٢ - قصائد من كفافيس قسطنطين كفافيس  
٢٥٣ - الفن الإسلامي في الأندلس (معمية) باسيليو بابون مالدونالد  
٢٥٤ - الفن الإسلامي في الأندلس (تباتية) باسيليو بابون مالدونالد  
٢٥٥ - التيارات السياسية في إيران حجت مرتضى  
٢٥٦ - الميراث المر بول سالم  
٢٥٧ - متون هيرميس نصوص قديمة  
٢٥٨ - أمثال الهوسا العامة نخبة  
٢٥٩ - محاورات بارمنيدس أفلاطون  
٢٦٠ - أنثروبولوجيا اللغة أندريه جاكوب ونويلا باركان  
٢٦١ - التصحر : التهديد والمجابهة آلان جرينجر  
٢٦٢ - تلميذ باينبرج هاينرش شيبورال  
٢٦٣ - حركات التحرر الأفريقي ريتشارد جيسون  
٢٦٤ - حادثة شكسبير إسماعيل سراج الدين  
٢٦٥ - سام باريس شارل بولير  
٢٦٦ - نساء يركضن مع النتاب كلاريسا بنكولا
- ت : سامي صلاح  
ت : سامية لياب  
ت : علي إبراهيم علي منوفي  
ت : بكر عباس  
ت : مصطفى فهمي  
ت : فتحى العشري  
ت : حسن صابر  
ت : أحمد الأنصاري  
ت : جلال السعيد الحفناوي  
ت : محمد علاء الدين منصور  
ت : فخرى لبيب  
ت : حسن حلمي  
ت : عبد العزيز بقوش  
ت : سمير عبد ربه  
ت : سمير عبد ربه  
ت : يوسف عبد الفتاح فرج  
ت : جمال الجزيري  
ت : بكر الحلو  
ت : عبد الله أحمد إبراهيم  
ت : أحمد عمر شاهين  
ت : عطية شماعة  
ت : أحمد الأنصاري  
ت : نعيم عطية  
ت : علي إبراهيم علي منوفي  
ت : علي إبراهيم علي منوفي  
ت : محمود سلامة علاوي  
ت : بدر الرفاعي  
ت : عمر الفاروق عمر  
ت : مصطفى حجازي السيد  
ت : حبيب الشاروني  
ت : ليلى الشرييني  
ت : عاطف معتمد وآمال شاور  
ت : سيد أحمد فتح الله  
ت : صبري محمد حسن  
ت : نجلاء أبو عجاج  
ت : محمد أحمد حمد  
ت : مصطفى محمود محمد

- ٢٦٧ - القلم الجريء نخبة  
٢٦٨ - المصطلح السردى جيرالد برنس  
٢٦٩ - المرأة فى أدب نجيب محفوظ فوزية العشماوى  
٢٧٠ - الفن والحياة فى مصر الفرعونية كلير لا لويت  
٢٧١ - المتصوفة الأولون فى الأدب التركى ج٢ محمد فؤاد كويرلى  
٢٧٢ - عاش الشباب وانغ مينغ  
٢٧٣ - كيف تعد رسالة دكتوراه أمبرتو إيكو  
٢٧٤ - اليوم السادس أندرية شنييد  
٢٧٥ - الخلود ميلان كونديرا  
٢٧٦ - الغضب وأحلام السنين نخبة  
٢٧٧ - تاريخ الأدب فى إيران ج٢ على أصغر حكمت  
٢٧٨ - المسافر محمد إقبال  
٢٧٩ - ملك فى الحقيقة سنيل بات  
٢٨٠ - حديث عن الخسارة جوتتر جراس  
٢٨١ - أساسيات اللغة ر. ل. تراسك .  
٢٨٢ - تاريخ طبرستان بهاء الدين محمد إسفنديار  
٢٨٣ - هدية الحجاز محمد إقبال  
٢٨٤ - القصص التى يحكيها الأطفال سوزان إنجيل  
٢٨٥ - مشترى العشق محمد على بهزادراد  
٢٨٦ - بقلًا عن التاريخ الألبى التسوى جانيت تود  
٢٨٧ - أغنيات وسوناتات جون دن  
٢٨٨ - مواعظ سعدى الشيرازى سعدى الشيرازى  
٢٨٩ - من الأدب الباكستانى المعاصر نخبة  
٢٩٠ - الأرشيقات والمدن الكبرى نخبة  
٢٩١ - الحافلة الليلية مايف بينشى  
٢٩٢ - مقامات ورمائل أندلسية فرناندو دى لاجرانخا  
٢٩٣ - فى قلب الشرق ندوة لويس ماسينيون  
٢٩٤ - القرى الأربع الأساسية فى الكون بول نيفيز  
٢٩٥ - آلام سياوش إسماعيل فصيح  
٢٩٦ - السافاك تقى نجارى راد  
٢٩٧ - نيتشه لورانس جين  
٢٩٨ - سارتر فيليب تودى  
٢٩٩ - كامى ليفيد ميروفتس  
٤٠٠ - مومو ميثائيل إنديه  
٤٠١ - الرياضيات زيانون سارير  
٤٠٢ - هوكنج ج. ب. ماك إيفوى  
٤٠٣ - ربة المطر والملابس تصنع الناس تودور شتورم  
٤٠٤ - تعويذة الحسى ليفيد إبرام  
٤٠٥ - إيزابيل أندرية جيد  
٤٠٦ - المستعربون الإسبان فى القرن ١٩ مانويلا مانتاناريس
- ت : البراق عبد الهادى رضا  
ت : عايد خزندار  
ت : فوزية العشماوى  
ت : فاطمة عبد الله محمود  
ت : عبد الله أحمد إبراهيم  
ت : وحيد السعيد عبد الحميد  
ت : على إبراهيم على منوفى  
ت : حمادة إبراهيم  
ت : خالد أبو اليزيد  
ت : إينوار الخراط  
ت : محمد علاء الدين منصور  
ت : يوسف عبد الفتاح فرج  
ت : جمال عبد الرحمن  
ت : شيرين عبد السلام  
ت : رانيا إبراهيم يوسف  
ت : أحمد محمد نادى  
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم  
ت : إيزابيل كمال  
ت : يوسف عبد الفتاح فرج  
ت : زيهام حسين إبراهيم  
ت : بهاء جاهين  
ت : محمد علاء الدين منصور  
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم  
ت : عثمان مصطفى عثمان  
ت : منى النرويسى  
ت : عبد اللطيف عبد الحليم  
ت : نخبة  
ت : هاشم أحمد محمد  
ت : سليم حمدان  
ت : محمود سلامة علاوى  
ت : إمام عبد الفتاح إمام  
ت : إمام عبد الفتاح إمام  
ت : إمام عبد الفتاح إمام  
ت : باهر الجوهري  
ت : معنوح عبد المنعم  
ت : معنوح عبد المنعم  
ت : عماد حسن بكر  
ت : ظبية خميس  
ت : حمادة إبراهيم  
ت : جمال أحمد عبد الرحمن



٤٠٧ - الألب الإسباني للعصر بقلم كليليه	أقلام مختلفة	٥ : طلعت شاهين
٤٠٨ - معجم تاريخ مصر	جوان فوشر كنيج	٥ : عنان الشهاوى
٤٠٩ - انتصار السعادة	برتراند راسل	٥ : إلهامى عمارة
٤١٠ - خلاصة القرن	كارل بوير	٥ : الزواوى بغورة
٤١١ - همس من الماضي	جينيوفر أكرمان	٥ : أحمد مستجير
٤١٢ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ٣)	ليفى بروقتسال	٥ : نخبة
٤١٣ - أغنيات المنفى	ناظم حكمت	٥ : محمد البخارى
٤١٤ - الجمهورية العالمية للأدب	باسكال كازانوفيا	٥ : أمل الصبان
٤١٥ - صورة كوكب	فريدريش نورتيماث	٥ : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ - مباني النقد الأدبي والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	٥ : مصطفى بنوى
٤١٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٥	رينيه ويليك	٥ : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ - سيلبات الزمر الحاكمة في مصر العثمانية	جين هاثواى	٥ : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ - العصر الذهبي للإسكندرية	جون ماريو	٥ : نسيم مجلى
٤٢٠ - مكرو ميچاس	فولتير	٥ : الطيب بن رجب
٤٢١ - الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي	روى مقعدة	٥ : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ - رحلة لاستكشاف أفريقيا ج ١	نخبة	٥ : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ - إسرارات الرجل الطيف	نخبة	٥ : وحيد النقاش
٤٢٤ - لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	٥ : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ - من طلوس حتى فرح	محمود طلوعى	٥ : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ - الخلفاء وقيصر آخرى من أفغانستان	نخبة	٥ : مصد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ - بانديراس الطاغية	باى إنكلان	٥ : ثريا شلبى
٤٢٨ - الخزنة الخفية	محمد هوتك	٥ : محمد أمان صافى
٤٢٩ - هيجل	ليود سينسر وأندريجى كروز	٥ : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ - كانط	كرستوفر وانت وأندريجى كليموفسكى	٥ : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ - فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	٥ : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ - ماكياغلى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	٥ : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ - جويس	ليفيد نوريس وكارل فلنت	٥ : حمدي الجابرى
٤٣٤ - الرمانسية	دونكان هيث وجون بورهام	٥ : عصام حجازى
٤٣٥ - توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زيريج	٥ : ناجى رشوان
٤٣٦ - تاريخ الفلسفة (مج ١)	فريدريك كويلستون	٥ : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ - رحلة هندي في بلاد الشرق	شيلى النعمانى	٥ : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ - بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	٥ : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ - موت المرأى	صدر الدين عيسى	٥ : مصد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ - قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	٥ : محمد الشرقاوى
٤٤١ - رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتى روى	٥ : فخرى لبيب
٤٤٢ - حشيش موت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	٥ : ماهر جورجياتى
٤٤٣ - اللغة العربية	كيس نورستينج	٥ : محمد الشرقاوى

٤٤٤ - أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علماني
٤٤٥ - حول وزن الشعر	پرويز نائل خانلري	ت : محمد محمد يونس
٤٤٦ - التحالف الأسود	ألكسندر كوكيرن وجيفري سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ - نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوي	ت : ممنوح عبد المنعم
٤٤٨ - علم نفس التطور	ديلان ايفانز - أوسكار زاريت	ت : ممنوح عبد المنعم
٤٤٩ - الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيري
٤٥٠ - ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا - ريبكاريات	ت : جمال الجزيري
٤٥١ - الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بون فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ - لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجانزي / أوسكار زاريت	ت : محي الدين مزيد
٤٥٣ - القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليم طومسون وفؤاد الدمان
٤٥٤ - خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ - تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فريدريك كويلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ - لا تنسني	مريم جعفري	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ - النساء في الفكر السياسي الغربي	سوزان موالر أوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ - الموريستيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ - مفهوم اهتمامات للوارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ - الفاشية والنازية	ستوارت هود - ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ - لكان	داريان ليدر - جودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ - طه حسين من الأزهر إلى السوريين	عبد الرشيد الصادق محمودي	ت : عبد الرشيد الصادق محمودي
٤٦٣ - الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ - ديمقراطية القلة	ميكايل بارتني	ت : حمزة منيف
٤٦٥ - قصص اليهود	لويس جنزيرج	ت : جمال الرفاعي
٤٦٦ - حكايات حب ويطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ - التفكير السياسي	ستيفين ديلى	ت : ربيع وهبة

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

---

رقم الإيداع ١٣٩٧١ / ٢٠٠٢







التي نظرت العصر الحديث، بداية من «مكيافيللي»، وأهمية كتاباته في تدشين النظرية السياسية، من رأب «هوبز» و«لوك»، و«روسو»، و«كانط»، وانتهاء بـ«هيجل» و«ستيوارت مل»، و«جون رولز»، والمحافظين مقابل الليبراليين الذين ركزوا على أهمية قيم الجماعة مقابل القيم الفردية، وأهميتها في تشكيل منظومة المجتمع المدني

Bibliotheca Alexandrina



0481804